

مُتَخَبَّرٌ

الحَسَامِيُّ

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكي ر.ك

المتوفى ٦٤٤هـ

مع شرحه العجيب المصوب

النَّامِيُّ

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحقاوي ر.ك

طبعة جديدة مطبوعة

مكتبة النشر
كراتشي - باكستان

مُنْتَخَبُ الْحُسَيْنِيِّ

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكي رحمه الله
المتوفى ٦٤٤هـ

مع شرحه العجيب المسمى بـ

النَّامِي

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحفافي رحمه الله

طبعة مديرة صمى ملونة



اسم الكتاب : منتخب المناہی

عدد الصفحات : 360

السعر : 190/= روبية

الطبعة الأولى : ۱۴۳۰ھ - ۲۰۰۹ء

الطبعة الثانية : ۱۴۳۱ھ - ۲۰۱۰ء

اسم الناشر : مکتبہ البشرى

جمعية شودهري محمد علي الخيرية. (مسجلة)

Z-3، اوورسيز ہنگلو زجلستان جوهر، کراتشي، پاکستان.

الهاتف : +92-21-34541739-7740738

الفاکس : +92-21-4023113

البريد الإلكتروني : al-bushra@cyber.net.pk

الموقع على الإنترنت : www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من : مکتبہ البشرى، کراچی۔ +92-321-2196170

مکتبہ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ۱۶ اردو بازار لاہور۔ 042-7124656-7223210

بک لینڈ، شی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ 051-5773341-5557926

دار الإخلاص، نزد قصبہ خوانی بازار پشاور۔ 091-2567539

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وایضاً یوجد عند جميع المکتبات المشہورة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً - أما بعد:

فإن كتاب "منتخب الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه ولها أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في مدارسنا الدينية.

كما لا يشك أحد في أن الأفهام والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فجيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب "منتخب الحسامي" في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت - بعون الله وتوفيقه - مكتبة البشري بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، قمنا بتكوين اللجنة من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب وإخراجه بشكل ملائم يسر الناظرين ويسهل للدارسين.

نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويستر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القصير في ميزان حسناتنا، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشري" للطباعة والنشر

كراتشي - باكستان

٢٦ ربيع الثاني، ١٤٣٠هـ

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغيرة من بين السطور إلى الحواشي السفلية.
- تصحيح الأغلط الإملائية في المتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعات الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين المباحث في المتن ورؤوس الصفحات.
- كتابة نصوص الكتاب بالشكل 'الأسود' التي تم شرحها في الحواشي.
- اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم المتعارف عليها.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولا عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، وأن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله الذي بنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بنيانه بالكتاب والسنة غاية الأحكام، ثم زين بمصاييح الإجماع والقياس، فصار شامخ البناء محكم الأساس، والصلاة والسلام على من شرح صدره ورفع قدره، فحرت بحار العلوم من لسانه وسالت أهازج الحكم من بيانه، حتى صادفتها تتلاطم أمواجاً، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً﴾ (النصر: ٢) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشاراته، واعتصم فيها بما صدر منه من عباراته من الآل والأصحاب الذين نالوا في شريف ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب.

أما بعدُ فيقول الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أجل العلوم مقداراً وأعظمها شرفاً ومناراً علم الأصول الجامع بين المنقول والمعقول؛ إذ به يعرف الأحكام ويميز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام الهمام معدل ميزان المعقول والمنقول منقح أغصان الفروع والأصول مولانا حسام الملة والدين محمد ابن محمد بن عمر الأحسيكي - بؤاه الله في دار الإسلام، وأجى ذكر خبره في الأنام - عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزهر المنشورة، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ولكن لما كان مفتقراً إلى التوضيح والتنقيح، وإلحاح عباراته محتاجاً إلى التشريح والتصريح التمس مني بعض الإخوان أن أشرحه شرحاً يحلّ معاهد مشكلاته، ويفتح مغلفات معضلاته، وكان يعوقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارسه، وعطلت معاهده ومشاهده، وأشفت شمس الكمال على الأفوال، واختفى العلماء في زوايا الخمول، صدق النبي ﷺ حيث قال: "إن العلم يُرفع من بين الرجال"، وإلى الله المشتكى من نوائب الزمان وإساءته، وإن أحسن ندم عليه من ساعته، مع أن قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الإقدام، وتبطني عن الانتصاب في هذا المقام، لكن حداني قائد التوفيق إلى هذا الطريق، فحاء بحمد الله بحرا ذاخراً، وسحاباً ماطرًا، يروق النواظر ويرهف البصائر.

فلما وفقني الله بإتمامه، وفض بالختام ختامه، جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من أنام في ظل الأمان، وأفاض عليهم سجال الفيض والإحسان، توجهت تلقاء مدينته مطايا الأمان والآمال، فصارت بلدته

الطّيبة مناخ الأفاضل ومحط الرجال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفتوره، وتفرد برقع قصور الدين بعد قصوره، العالم الفاضل العابد الكامل زين المسلمين والإسلام، المشرف بنصرة العلم وخدمة بيت الله الحرام، الخليفة في الخليفة، صاحب الدر واهب الدر، آصف جاه نظام الملك مير محبوب علي خان بهادر سلطان الدكن - صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انفكت خيام دولته مضروبة على الفئام، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة، ألجأني إلى جنابه، واضطرتني إلى تزيين وجه هذا الكتاب بخلي شرف ألقابه، وإلا فإني براء من أمراء هذا الزمان ومزخرفاتهم، واشتغالهم بالمغنين ومعنياتهم، فضلا أن أدرج في الكتب الدينية شيئا من أسمائهم وصفاتهم.

وأنا أسأل الله أن ينفع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الغي لناكبون. والذين يعرفون الرجال بالأقوال، ولا ينظرون إلى شهرة الرجال. والمرجو من إخواني أن يغمضوا البصر من زلاتي، ويقللوا عشارتي، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال مع تشتت البال من الكد والعناء، ومن الله التوفيق والهداية، وعليه التوكل في البداية والنهاية، ولا تدعو إلا إياه. ولا حول ولا قوة إلا بالله. قال المصنف رحمه الله:

[أصول الشرع]

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد حمد الله على نواله، والصلاة على رسوله محمد ﷺ وآله، فإن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصول الشرع: الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يتنى عليه غيره، والمراد به هنا الأدلة، والشرع في اللغة: الإظهار، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣)، وقد جاء بمعنى الطريقة، وفي الاصطلاح هو الدين، والشرعية والدين والملة واحد، والفرق اعتباري، فصار المعنى: أدلة الدين ثلاثة، ولم يقل: أصول الفقه ثلاثة؛ لأن الدين أعم من الفقه؛ إذ هو يشتمل على الأحكام النظرية والعملية، والفقه يشتمل على الأخير فقط، ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال: "أصول الشرع" ولم يقل: "أصول الفقه" لئلا يتوهم الاختصاص به، وقد تكلف بعض الشارحين فقال: الشرع إما بمعنى الشارع، فاللام في الشرع للعهد، أي أصول الشارع المعهود وهو النبي ﷺ التي نصبها على المشروعات ثلاثة، والإضافة للتعظيم كبيت الله وناقة الله، ومعنى المشروع، فاللام للجنس* أي أدلة الأحكام المشروعة.

ثم بين الثلاثة بقوله: **الكتاب:** والمراد به بعضه، وهو مقدار خمسمائة آية؛ لأنه أصل الشرع، والباقي قصص وأمثال وغيره. **والسنة:** والمراد بها هنا أيضاً بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل. **وإجماع الأمة:** أي إجماع مجتهدي** أمة محمد ﷺ؛ لأن هذه الشرافة مخصوصة بأئمة ﷺ، وفي لفظ الأمة إشارة إلى أنه لا خصوصية لإجماع الصحابة وأهل المدينة وعتره النبي ﷺ على ما هو المذهب الصحيح، كما سيأتى إن شاء الله تعالى، ولما كان القياس أصلاً من وجه وفرعاً من وجه بخلاف الأصول الثلاثة؛ لأنها أصول من كل وجه، أفردته بالذكر.

القياس المستنبط: من هذه الأصول الثلاثة، أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، والعلة المشتركة بينهما هي الأذى، كذا قالوا. أقول: فيه نظر؛ إذ من شروط صحة القياس عدم النص في الفرع، فإن كان المراد من الفرع اللواط بالرجال فحرمة ثابت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا﴾ (النساء: ١٦)، =

* **للجنس:** أي ليس للعهد لعدم المعهود والاستغراق؛ لأن هذه الثلاثة ليست بأصول بعض الأحكام، مثل وجوب الإيمان بالله وبالنبي؛ لأنه مثبت الثلاثة لا مثبت بها. ** **مجتهد:** وذلك لأن المجتهدين هم المرادون من مطلق الأمة.

[كتاب الله]

أما الكتاب فالقرآن المنزل على

= وقال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ (النمل: ٥٥)، وإن كان المراد به اللواطه بامرأته فحرمته أيضاً ثابت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "لا ينظر الله عز وجل إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في دبرها". [مصنف ابن أبي شيبة] ونظير القياس المستنبط من السنة: قياس حرمة قفيز من الحصص بقفيزين منه، بعله القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: "الحنطة بالحنطة"، رواه مسلم وغيره من أئمة الحديث. [مسلم، رقم: ٤٠٦٦] ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة وطئ أم المزنية بعله الجزئية والبعضية على حرمة أم أمتها التي وطئها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في المقيس عليه ثابتة بالإجماع لا نص فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطئ. وفي قوله: "الأصل الرابع القياس" رد على منكري القياس. ووجه الضبط في الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والأول إن كان متلوّاً يتعلق بنظمه الإعجاز ويجوز به الصلاة فكتاب، وإلا فسنة.

والثاني إن كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا فقياس، وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق بالإجماع. وقول الصحابي إن كان فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فالمصنف رحمه الله ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بين الأدلة أولاً، ثم أراد أن يبين أحوال كل واحد منها مفصلاً فشرع أولاً في الكتاب فقال:

أما الكتاب*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا ﷺ وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في العرف العام يراد به كتاب سيبويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب استعماله في العرف العام، وفي عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا ﷺ، فلذا جعله تفسيراً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب؛ لأنه عرّف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "فالقرآن المنزل الخ" تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود، وهو الكتاب* في الحد، وأيضاً لا يفيد ما بعد القرآن؛ لأنه علم وقع الاحتراز به عما سواه، فأية فائدة في إيراد باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى المقروء، شامل لكلام الله تعالى ولغيره، احتراز بما بعده من غيره. **المنزل**: احتراز عن الكتب الغير السماوية.

* **الكتاب**: وذلك لأن القرآن في الحد المذكور وهو والكتاب مرادف، فكأنه ذكر الكتاب في الحد وهو محدود.

الرسول ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة **رحمته** إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة.

أي لكن أبا حنيفة

الرسول: احتراز عن سائر الكتب السماوية، وقس عليه باقي القيود كما ستعلم، فحينئذ هذا حقيقي لكتاب ابتداءه من قوله: فالقرآن إلخ. **المكتوب في المصاحف:** احتراز به عن الوحي الذي ليس بمثل؛ لأنه منزل عليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف، وعن منسوخ التلاوة، كقوله تعالى: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما" الآية، واللام في المصاحف إن كان للجنس فيشمل جميع المصاحف، فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة، المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة، فيحصل الاحتراز بقوله: **نقلاً متواتراً:** لأن المشهورة الشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعهد، ويكون المراد بها مصاحف القراء السبعة، فقوله: "المنقول إلخ" زائد لا فائدة فيه؛ إذ في مصاحف السبعة ليس إلا ما هو متواتر النقل، فتأمل. فإن قيل: قوله "المكتوب في المصاحف" لا يشمل إلا المنقوش، فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ في صدور الرجال. أقول: لا؛ لأن المراد به المثبت، فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقديرًا. **بلا شبهة:** أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأن المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم، وعند الخصاص احتراز عن المشهور؛ لأن المشهور عنده قسم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة.

ثم اعلم أن الكتاب والقرآن عند أرباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه؛ لأن بحثهم عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية، فلذا أخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه، كالإنزال والكتابة في المصاحف والنقل، كما أخذ المصنف وبعضهم الإنزال والإعجاز فقط؛ لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن؛ لتحقيقه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام، فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه. ولما فرغ من تعريف القرآن شرع في تقسيمه ولكن مهّد لتقسيمه قوله: "وهو" إلخ. **النظم:** أي اللفظ، وإنما عبر عن النظم رعايةً لجانب الأدب؛ إذ النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك، ومنه نظم الشعر، واللفظ حقيقة في الرمي. **والمعنى جميعاً:** لا أنه اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه اسم للمعنى فقط، كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة **رحمته** للقراءة الفارسية في الصلاة بغير عذر، مع أن قراءة القرآن فيها فرض.

عامة العلماء: ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط دفع توهمه أولاً.

وهو الصحيح إلخ: ثم دفع استدلال المتوهم ثانياً: إلا أنه إلخ. **جواز الصلاة خاصة:** وأما في غير جواز الصلاة فالنظم ركن لازم كالمعنى، حتى يجوز للجنب والحائض قراءة آية من القرآن بالفارسية؛ لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، وإليه يشير قوله: "خاصة"، فالحاصل لا يلزم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط؛ لأن ما جوزه أبو حنيفة هو في حق جواز الصلاة خاصة (لكون حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى، ونظم القرآن بليغ عذب، فلعلة يشتغل =

[أقسام النظم والمعنى]

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة، الأول في وجوه النظم صيغة ولغة،

= بسببه عن الحضور انام)، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أن مذهبه هو ذلك، وقد صح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق حوار الصلاة أيضاً كما رواه بوح بن أبي مرزوق، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو اختيار القاضي أبي ريد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كذا في غاية التحقيق. وفي 'الدر المختار' الأصح رجوعه إلى قومه، وعليه الفتوى. فإن قلت: ما معنى قول المصنف: 'إنه لم يجعل النظم ركناً لازماً؛ لأن ركناً الشيء حره وهو لا يملك عن الشيء، فكيف يكون التركيب غير لازماً؟ قلت: معناه أنه قد يسقط وجوه شرعاً مع بقاء وجوب الركب الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان، فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركب في الإيمان، فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له.

وأقسام النظم والمعنى إلخ: واحترر به عما يرجع إلى غيره من القصص والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تقضي عجائبه ولا تنتهي عرائنه، والمرد من قوله: 'الأقسام' التفسيرات؛ إذ ليس القرآن على أقسام أربعة نأ يكون بعضه يشتمل على النعم واحص واشترك والمؤثر، وبعضه يشتمل على الصاهر والنص والمفسر واشحكهم، بل جميعه يقسم إلى احص وأحواته باعتبار، ثم جميعه يقسم إلى الطاهر وأحواته باعتبار آخر، فهنا تقسيمات متعددة، ونعت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات متباينة، والأقسام متداخلة. وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" سبباً على أن مشأ التقسيم هو النظم الدال على المعنى، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى" وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: أقسام النظم الدال على المعنى، دفعاً للتوهم الناشئ من قول أبي حنيفة حوار القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى فقط، ولما تيسر فخر الإسلام الأقسام بعارة متنوعة فهذه البعض أن التقسيمات الثلاثة الأولى للنظم، والرابع للمعنى، وطرف البعض من بعض العبارات أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والباقي للنظم، والأمر الصحيح ما قسنا.

أربعة: وذلك لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه له فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وخفائها فهو الثاني وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول في وجوه النظم: والمراد بالوجوه أقسام، =

[الخاص]

وهي أربعة: الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد،
 النظم الأول

= واصبغة* هي الهيئة الخاصة لفظ باعتبار التصرف، وقيل: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات، واللغة: هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعاً، لكن المراد بها في هذا المقام المادة للمقابلة، و المراد من الصبغة واللغة من حيث اجموع في هذا المقام الوضع، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع معنى واحد أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلالته. والحاصل هذا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو كثير كما ستعلم، وقدم الصبغة على اللغة؛ لأن للعموم والخصوص تعقلاً رائداً لها. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصبغة لا بالمادة؛ لأن مادتهما واحدة وهي أي وحوه النظم صبغة ولغة، والحاصل أقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة. الخاص والعام والمشارك والموول، وذلك لأن اللفظ إن دل بالوضع على معنى واحد، فإما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معانٍ فإن ترجح البعض على الباقي فهو الموول وإلا فهو المشترك.

وهو كل لفظ إلخ: فقله: 'كل لفظ' جنس شامل لجميع الألفاظ، سواء كانت موضوعاً للمعنى أو مهملة، وقوله: 'وضع معنى' يخرجه المهملات، والظاهر أن المراد بالمعنى جسمه، فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك؛ لأنه ليس بمعلوم المراد، وكذا يخرج به الموول أيضاً؛ لأنه من أقسام المشترك حقيقة وإن لحقه تأويل المجتهد، ولم يذكر هذا الفيد فحر الإسلام بل أورد بدله لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، ليخرج به المشترك، لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الانفراد". وقيل*: يخرج المشترك بقوله: 'وضع معنى' بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التكرير، ولذا لم يقيد المصنف بقيد الوحدة، ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن المحمل؛ لأنه ليس بمعلوم عند السامع وإن كان معنوماً عند الناضع. وقوله: 'على الانفراد' يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تم التعريف بهذا، ولكن ما كان الخاص على ثلاثة أقسام خصوص الجنس كإنسان وحيوان، وخصوص النوع*** كرجل وامرأة. =

* الصبغة وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كما قيل.

** قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

*** خصوص النوع هو عندهم كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض.

وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد.

[العام]

والعام وهو كل لفظ ينظم جمعاً من المسميات لفظاً أو معنى،
والقسم الثاني يشمل

= وخصوص العين* كزيد وعمرو، وكان خصوص العين كاملاً في الخصوصية بحيث لا شركة فيه أصلاً، عرفه مفرداً حيث يخص هذا التعريف به، بخلاف الأول حيث كان شاملاً للأقسام الثلاثة.

وكل اسم ولم يقل: "كل لفظ" كما قال سابقاً؛ لأن الدال على المسمى الذي أريد به الشخص المعين إنما هو الاسم فقط بخلاف المعنى، حيث يحصل الدلالة عليه من الحرف والفعل أيضاً، فبدأ عتم هذا وقال: كل لفظ وضع لمسمى معلوم، أي لشخص معين فيخرج به خصوص الجنس والنوع، وكذا العام، فإن "المسلمين" مثلاً لم يوضع لشخص معين بل لأفراد كثيرة، وبقي المشترك داخلاً على الانفراد بأن لا يكون شاملاً لغيره، فيخرج به المشترك بين الشخصيات؛ لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد، وقيل: إن الخصوص لما كان يجري بين الأعيان والأمور الذهبية أراد أن يبين التعريف لقسمي الخاص، فعنى هذا يكون المراد بالمعنى (في قوله السابق): وهو كل لفظ وضع لمعنى معوم (الأمر الذهني كالعلم والجهل، لا مدلول للفظ، حتى يشمل التعريف لخصوص الأعيان أيضاً، وبالمسمى (في قوله: كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأعيان كزيد وبكر، فيكون التعريف السابق لخصوص الأمور الذهبية واللاحق لخصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف العموم، فإنه لا يجري في المعاني، فتأمل.

كل لفظ الخ فقوله: "كل لفظ" جنس والناقي فصل، لكن المراد باللفظ في قوله: "كل لفظ" الموضوع بقربة مورد التقسيم وهو العام، فلا يرد أنه يشمل المهملات والموضوعات، وليس بعده محصص يخرج المهملات. قوله: "ينظم" يخرج به المشترك والخاص، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلا لأنه لا يشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية. قوله: "جمعاً" خرج به التثنية، فإنها مثل سائر أسماء الأعداد، كالمائة داخلة تحت حد الخاص، وفي تنكير "جمعاً" إشارة إلى عدم اشتراط الاستعراق خلافاً لأكثر مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي وصاحب التوضيح، فإن عندهم الاستعراق شرط (فالعام عندهم: لفظ وضع وصعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح به)، فقوله: "وصعاً واحداً" يخرج المشترك، والكثير يخرج ما م يوضع لكثير كزيد، وغير محصور يخرج أسماء العدد*، فإن المائة مثلاً وضعت بوصع واحد لكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، =

* خصوص العين: هو عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض.

* أسماء العدد: فإنها موضوعة لواحد بالنوع كالرجل والفرس.

وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً وقيناً، كالخاص فيما تناوله، وهو المذهب
عندنا خلافاً للشافعي

= لكن الكثير محصور. وقوله: "مستغرق لجميع ما يصلح له" يخرج الجمع المنكر، نحو رأيت رجالاً، والخاص
عندهم لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً. وثمرة الخلاف أن الجمع المنكر وكذا العام الذي خصّ
عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص، بل واسطة، وعند هؤلاء عام. وقوله: "من المسميات" احتراز به عن
المعاني، فإن العموم عند متأخري مشايخنا لا يجري في المعاني، فقد تمّ التعريف بهذا، ولكنه فسّر الانتظام بقوله:
"لفظاً أو معنى"، والمراد بالانتظام اللفظي أن يدل صيغته على الشمول كصيغ الحموع مثل المسلمين ورجال.
وبالانتظام المعنوي أن يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كـ 'من وما والرهط والقوم'، فإن هذه الألفاظ
عامة لتناولها جمعاً من المسميات باعتبار المعنى، وإن كان صيغها صيغ الخصوص.

فإن قلت: النكرة انفية نحو: "ما رأيت رجلاً" عامة كما صرح به القوم، ولا يشملها الحد؛ لكونها غير منتظمة
لجمع من المسميات؛ لأن لفظ 'رجلاً' لا يدل على اجمعية لا بصيغته ولا بمعناه. قلت: لا صير بخروجها؛ لأن
كلامنا في حد العام الحقيقي، وعمومها محاذي. ولو سلّم فالحد لبيان العام صيغة ولغة، لا لمطلق العام، وعمومها
ليست بالصيغة بل بالضرورة. ولما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمها، ولما كان حكم الخاص متفقاً
عنه أشار إليه إجمالاً، وثبّن حكم العام فقال: 'وحكمه' أي الأثر الثابت بالعام. أنه **يوجب الحكم**: المصطلح**
عند الفقهاء، فقوله: "يوجب الحكم" رد على من ذهب من عامة الأشاعرة إلى أنه يحمل يجب التوقف ما لم يقم
دليل عموم أو خصوص، والجواب: أنه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال، وقوله:
"فيما يتناوله" رد على من ذهب من الثنوي والجنائي إلى أنه يثبت به الأدل، وهو الثلاثة في الجمع، والواحد في
غيره؛ لأنه المتيقن، بخلاف الكل فإنه مشكوك، والجواب: هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح، ولو سلّم
فلاحتياط في الكل. وقوله: "قطعاً وقيناً" رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمتكلمين أن موجهه ليس
بقطعي. **عندنا** أي عند عامة مشايخنا العراقيين كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي ريد وعامة
التأخرين. **خلافاً للشافعي** . . . وجمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ أبي المصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا، فإن
عندهم موجهه ليس قطعياً، بل طئي يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، حتى يصح تخصيص العام =

* **الجمع المنكر**. عند البعض مستغرق كنمرة حير من جرادة، وعند البعض غير مستغرق كما هو الظاهر من
مذاهب من ذهب إلى كونه غير عام.

** **المصطلح**. فلا تقع إلى ما في "قمر الأقطار" أن المراد به العلم والفهم؛ لأن فساده طاهر، ولا إلى ما في السامي
أن المراد به الحكم الشرعي؛ إذ فساده أظهر.

إلا إذا لحقه **خصوص معلوم أو مجهول**، كآية الربا في البيع فحينئذ **يوجب الحكم** أي العام
على تجوز أن يظهر الخصوص فيه بتعليله أو بتفسيره.

= من الكتاب غير الواحد والقياس. **خصوص**. أي مخصص، وهو* إما كلام مستقل أو غير الكلام، كالعقل والعادة والخس، وزيادة بعض الأفراد ونقصان بعضها، فثبت العام المخصوص منه البعض لا يبقى قطعياً عند الجمهور. سواء كان المخصوص معلوم المراد كالمستأمن، حيث حص من قوته تعالى: ﴿وَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾ (توبة: ٥)، فإنه عام فخص منه المستأمن بقوله تعالى: ﴿وَبِأَنَّ أَحَدًا مِنْ سُلَيْمَانَ شَجَرًا وَفَجَّرَهُ﴾ (توبة: ٦)، وهذا المخصص كلام، والمخصوص منه وهو المستأمن - معلوم، أو مجهول المراد كالربا، حيث خص من قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَلْنَا لَكَ الشَّيْءَ﴾ (سورة: ٢٧٥)، فإنه عام لدخول لام الجنس فيه أو الاستعراق، يشمل البيع المشتمل على الربا والحاي عنه، فخص منه الربا وهو مجهول؛ لأنه في السعة: الفضل المطلق، واسع بما شرع للفصل، فهو يكون الفصل مطلقاً حراماً يستدرب أسيع، فعنه أن المراد به غيره فصار مجهولاً، فينبه النبي ﷺ بقوله: "الحنطة بالحنطة" الحديث.

كآية الربا الخ أي كالتحصيل الثالث في البيع بآية الربا، وهي ﴿وَأَحْلَلْنَا لَكَ الشَّيْءَ﴾ (سورة: ٢٧٥)، فإن المخصوص وهو الربا في هذه الآية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام، لا أن التحصيل في آية الربا مجهول، والمصنف لم يتعرض لبيان المعلوم إشارة إلى أن هذا المثل يصح بمعلوم أيضاً بعد بيانه، كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم. **يوجب الحكم** أي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير كون المخصوص معلوم المراد، وفي كل على تقدير جهالة المخصوص. **بتعليله**: أي المخصوص المعلوم، هذا على تقدير كون المخصوص معلوماً. **بتفسيره**. أي المخصوص مجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولاً. والحاصل أن العام قبل التحصيل قطعي فيما يتناوله، وبعد التحصيل سوء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً يصير صيحاً؛ وذلك لأن المخصوص إذا كان معلوماً كالمستأمن فظاهر أن يكون المخصص معلوماً؛ لأنه كلام مستقل، والأصل في المخصوص تعيين، فإذا صار معلوماً فسري حتم التحصيل في الباقي أيضاً لوجود علة المخصوص.

ألا ترى أنه حص من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾ (توبة: ٥)، المستأمن بقوته الآخر، وعلم أن عنته العجر عن الحرب، وحص من الباقي أسوان والصبيان والعميان والشيوخ والراهبون أيضاً بتلك العلة، فإذا سري احتمال التحصيل إلى الباقي بعد تعيين المخصوص المعلوم ثم يبق قطعاً في الباقي، وهذا معنى قوله: 'عنى تخور' أي على احتمال أن يظهر المخصوص فيه بتعليله، وإذا كان مجهولاً كالربا فيحققه التفسير من الشارع، وبعد حقوق التفسير يصير معلوماً ومحملاً لتعيين كالمخصوص المعلوم، ألا ترى أنه لما فسّر عبه سلام - لربنا بالأشياء لست وصار معلوماً، =

* وهو: وذلك لأن المخصوص عدداً لا يكون بكلام غير مستقل كالشرط والعاية والاستثناء والصفة خلافاً لشافعي.

[المشترك]

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسام، لا على سبيل الانتظام.
ي لفظ

= وعلم أن العلة القدر والحس أحق بالأشياء الستة، مثل الحصر والأرر، فسرى الاحتمال إلى الباقي بالعلة فلم يبق قطعياً، وهذا معنى قوله، 'أو بتفسيره' ولكنه لا يسقط الاحتجاج به، وذلك لأن الخصوص يشبه الناحية بصيغته من حيث إنه كلام مستقل كما أن الناحية يكون كلاماً مستقلاً، ويشبه الاستثناء حكمه من حيث أنه يبين أن المخصوص م يدخل تحت الحكم، كما أن الاستثناء يبين أن المستثنى خارج عن صدر الكلام، والاستثناء أمثله به أمر غير مستقل فحصل لخصوص - سواء كان معلوماً أو مجهولاً - وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال.

وإذا تقرر هذا فقول: إن الخصوص إن كان مجهولاً أي متاولاً لما هو مجهول عن السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناحية المجهول فيسقط بنفسه، ولا يتعدى جهالة إلى العام كما أن الناحية المجهول لا يسقط المنسوح من جهة عدم استقلاله، فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة في العام كاستثناء المجهول، فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثباتاً بيقين، واليقين لا يروى بالشك، فلا يروى العام، ولكن يحصل فيه شبهة فيصير طلياً يوجب العمل دون العزم، وإذا كان الخصوص معلوماً فمن استقلاله يصح تعيينه، فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام؛ إذ لا يدرك كم خرج من القياس، ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليقه كما أن الاستثناء لا يصح تعليقه؛ لأنه ليس بصاعداً مستقلاً بل هو بمنزلة وصف قائم يصدر الكلام، فيكون ما وراء المخصوص معوماً ففي العام خاتمة، فوقع الشك في عدم حجية العام، وقد كان حجته ثباتاً بيقين، فلا يروى بالشك. هذا هو بشرح الكلام حيث يكشف به المراد، وأما تحقيق المقام فهو إن قصر العام لا يخلو إما أن يكون غير مستقل أو مستقل، على الأول إن كان المخرج معلوماً فهو حجة بالانفاق، وإن كان مجهولاً كما إذا قال: "عبيد أحرار إلا بعضاً"، لا يكون حجة ما لم يبين المراد، وعلى الثاني وهو التحصيل عند احمية إن كان المخصص عقلاً فهو حجة قطعياً في الساقى، وإن كان غيره سوى الكلام كالعادة وريادة بعض الأفراد على البعض والحس فالظاهر أنه لا يبقى قطعياً؛ لاختلاف العادات وعدم اضلاع الحس على تفاصيل الأشياء وخفاء الريادة والقصص. نعم إذا علم القدر المخصوص قطعاً فبقي الساقى قطعياً، وإن كان الكلام بعد الكرحي لا يبقى الساقى حجة أصلاً، وعند البعض إن كان المخصوص معلوماً فالعام قصعي في الساقى، وإن كان مجهولاً يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام قطعياً، والمذهب المختار ما هو في المتن من أنه بعض التحصيل سواء كان المخصوص معوماً أو مجهولاً يبقى طلياً ولا يسقط، حتى يجوز تخصيصه خبر لواحد والقياس.

اشترك فيه إلخ: قوله: "وهو ما" حس والباقي فص، والمراد بالاشتراك الاشتراك حسب الوضع؛ لأن هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي، ومعنى الاشتراك أن يخلو كل واحد من معهودات اللفظ أن يكون مراد به احتمالاً على السواء فخرج به الخاص، ولم يخرج به العام؛ لأنه لفظ يشترك فيه أسام، وقوله: 'لا على سبيل الانتظام' =

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه.

اعلم

[المؤول]

والمؤول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي.

والقسم الرابع

= معناه أن لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل الدل، فحرج به النعام. وقوله: "معاد أو أسام" تقسيم للمحدود لا للحد؛ لأن المشترك على قسمين: أحدهما ما يكون فيه اشتراك المعاني كلفظ النهل لري والعصش، وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الأسماء أي المسميات يعني الأعيان الخارجية كلفظ العين، فإنه يشترك فيه الأعيان الخارجية، كالشمس والركبة والحارية والذهب واليسوع، وأراد بالجمع في قوله 'معاد أو أسام' ما فوق الواحد، وإنما أتى بصيغة الجمع بعبارة قوله في تعريف العام 'جمعاً من اسميات'، فاندفع ما قيل: إن الجمع يوهم أن عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم، وليس كذلك بل الاشتراك يشت بين المعنيين أو الاسمين كالقرء.

ثم اعلم أن المراد من قوله 'المشترك': المشترك الاصطلاحي، ومن قوله 'ما اشترك': الاشتراك النعوي، فلا دور. وحكمه التوقف **الح**: يعني حكم مشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من معاني، سوى أن المراد به حق لعرض أن يتأمل فيه ليرجح بعض معاني بالتأمل؛ لأن النمط يحتمل كل واحد من المعاني على السوية، والمراد منها واحد، فلا بد من التأمل، كما تأمل علماؤنا في لفظ 'القرء' المشترك بين الطهر والخيص، فظهر لهم أن المراد به الخيص بعدة وجوه: أحدها أنه ورد بنمط الجمع، وأقله ثلاثة، وإذا يراد الطهر لا يحصل الثلاثة، والثاني ورد لفظ 'ثلاثة'، وإذا يرد الصهر يريد على الثلاثة أو ينقص منها، والثالث أن القرء يدل على معنى الجمع والاتصال. وهذا المعنى يوحد في الخيص؛ لأنه دم، والدم يحتج في الرحم في أيام الصهر ثم يتقل، بخلاف الطهر **والمؤول** مأخوذ من أن يؤول إذا رجع، وأولته حَقَّقَتْهُ وصرفته، فإنك إذا عبت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة. **ما ترجح الح** وقيد هذا؛ لأن المراد من المؤول هنا هو المؤول الذي حصل من مشترك بعد ترجيح بعض وجوهه، لا المصق؛ لأن الحفي والمشكك والمحمل إذا زال حقاؤها دليل ظني يصير مؤولا أيضاً، ولكنه من أقسام البيان لا من أقسام الصيغة.

غالب الرأي أي نص لغالب سواء حصل خبر الواحد أو اقباس أو غيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق، كما في قوله تعالى: "وَلَمَّا كُنْتُمْ عَلَيْهِ غُلَّامَةً" (الفرع ١٨٧)، علم أنه من الحل، وفي قوله "وَلَمَّا كُنْتُمْ عَلَيْهِ غُلَّامَةً" (الفرع ٣٥)، يعرف أنه من الحلول، أو في السياق كما في القرء يعلم أنه الخيص نظراً إلى ما قبله من الثلاثة، =

وحكمه العمل به على احتمال الغلط.

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

[الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.

المصحيح

= والحاصل أن المؤول قسم من اشترك حصل ترجح أحد معانيه تأويل المجتهد، وكان قبل أن يترجح أحد معانيه على الآخر مشتركا. والتأويل اعتبار احتمال يعصده دليل يصير به أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ، وإنما عدّ المؤول من أقسام النظم صيغةً ونيةً وإنه حصل بفعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم الدليل الأقوى أولى، ولذا أضافوا الحكم في المنصوص عليه إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، كالجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابثا قطعاً، والحال أن خبر الواحد لا يعيد اليقين، فالحكم بعد البيان أضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خبر الواحد.

وحكمه إلخ. أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيجب العمل بما تقرّر من تأويل المجتهد، مع احتمال أنه غلط، والصواب في الجواب الآخر، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي فالرأي يحتمل الصواب والخطأ، فيكون الثالث به محتملا، وإن كان بخبر الواحد فهو أيضاً طي، وبالحملة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده، ثم شرع في التقسيم الثاني فقال: **والقسم الثاني إلخ:** أي التقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص والعام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم سوفاً أو غير سوفاً، محتملا للتأويل أو لا، والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان. **أربعة.** لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يحتمل التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلى الثاني إن قبل السح فهو المفسر وإلا فهو المحكم، وتلك الأقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية، لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافاً لمتأخرين، فإن عندهم أقسام متباينة؛ لأنهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى، وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما، وفي المفسر احتمال السح، وسيجيء الإشارة إليه.

ف: اعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق بالمعنى.

ظهر المراد: للسامع، والمراد بالظهور معناه اللغوي، فلا دور. **بنفس الصيغة:** أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا قرينة تنضم إليه، واحترره عن الحفي والمشكل وغيرها؛ إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع. ثم اعلم أن كثيراً من المحققين كشارح السديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لا يكون مسوقاً له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل =

[النص والمفسر]

والنص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد؛ لأنه سيق الكلام لأجله.

والمفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

= أنه مسوق بمراد، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوف له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي أبي ريد وصدر الإسلام أبي اليسر وسيد الإمام أبي القاسم على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه، سواء كان مسوقاً أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر بهذا، بل إرداده بأن يفهم منه معنى م يفهم من أظواهر بقية نصية يصمم إليه.

وضوحاً على وضوح الظاهر. **بمعنى** متعلق بقوله: 'أردد'. **في المتكلم** بأن ساق المتكلم كلامه لأجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على أظواهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك انظم لذلك المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل سمعي كتاباً كان أو سنة أو إجماعاً وقد يخص بالأولين.

من النساء بيان لـ 'ما'، وإنما عبر بـ 'ما' التي لغير العقلاء؛ لأن الإنث من العقلاء يعزى بحرى غير العقلاء.

في الإطلاق أي في إباحة نكاح ما يستطيعه المرء من النساء لأن أدنى مرتبة الأمر الإباحة، وإنما احتار لفظ 'الإطلاق' إشارة إلى أن الأصل في النكاح الخطر، وأحوار له بمنزلة رفع القيد الذي هو الحرمة. **لأجله** أي لأجل بيان العدد، قال تعالى: ﴿وَنِكَحُوا مَا صَلَّاهُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا بَقِيَ وَنَزَلْنَا فِي هَذِهِ لَكُمْ آيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النساء ٣).

فدل هذا على أن السوق لبيان العدد، والعرض من الكلام هذا، ويفهم الإباحة في صممه.

والمفسر مشتق من المفسر الذي هو الكشف، والتفسير مألعة المفسر، فيرد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، هذا يحرم التفسير بالرأي؛ لأنه لا يعيد القصة، ولا يحرم التأويل به؛ لأنه انظر بالمراد وحسن الكلام على غير ظاهر بلا حرم **والتأويل** إن كان حاصداً، وفيه إيماء بأن النص يحتمل التخصيص والتأويل، كأنظاهر يعني المفسر ما حصل فيه الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد أصلاً، ويقصع منه احتمال التخصيص والتأويل.

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ: فإن قوله تعالى ظاهر في سجود سائر الملائكة، لكنه يحتمل التخصيص بأن يراد بعض، كما في قوله تعالى: ﴿وَدُوبُ لَكُمْ مَرِيضٌ﴾ (الن عمر ٤٥)، والمراد جبرائيل، فيما قال: 'كلهم' صار نصاً وزاد الوضوح على الأول، ويقصع ذلك الاحتمال، ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق، =

وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه **يَحْتَمِلُ النسخ**.
 كما عرفت لكن مفسراً

[المحكم]

فإذا ازداد قوة وأحكم المرادُ به عن التبديل سمي محكماً، وإنما يظهر التفاوت في
 أي امتنع عن النسخ
 موجب هذه الأسامي عند التعارض.

= فما قال: 'أجمعون' انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسراً. واعتراض بأنه ليس مفسراً، لأنه قد استثنى منه
 بليس، فاحتمل التخصيص؟ أجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الوجوه
 وقد يكون من وجه، فاندفع كل ما يرد على هذا من أنه يحتمل أنهم سجدوا مخلقين، وأنه يحتمل البحار وغيره،
 وقد يقدح بأن قوله تعالى هذا خير لا يحتمل النسخ وإلا يلزم الكذب عليه تعالى، فيسعي أن يكون محكماً. أجيب:
 بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خيراً. أقول: الأولى في أمثال قوله تعالى:
 ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن كَذَّبَ﴾ (سورة: ٣٦)؛ لأنه من الأحكام، وهذا من القصص والأخبار.

ف: وقد يقال: المفسر أيضاً لكن مبین بقطعي، فيشمل المحمل المبين، فبهذا الاصطلاح امين بظني سواء كان
 حبراً واحداً أو قياساً أو غيره من المنظومات مؤول بإزائه. **وحكمه إلخ:** أي حكم المفسر إثبات الحكم قطعاً.
يَحْتَمِلُ النسخ بأن يكون منسوخاً، وهذا في عهده **عليه السلام** وإلا فبعده الكل محكم لغيره؛ لأن الناسح لا يكون إلا وحياءً،
 وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر حاتم المرسلين **عليه السلام**، **قوة:** ولم يقل: 'وضوحاً' كما قال صاحب التوضيح؛
 لأن المفسر إذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل العير أصلاً فلا معنى لريادة الوضوح عليه، نعم يزداد قوة بواسطة
 تأكيد أو تأييد حتى يدفع عنه احتمال النسخ. **به:** أي سبب ازدياد القوة. **محكم:** أي من أحكم الأشياء؛
 أثبتته أو أحكمته فلاناً؛ منعته، والمحكم يمنع التخصيص والتأويل، ويدفع النسخ والتبديل. وهذا هو القسم الرابع
 من التقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (الأسماء: ٧٥)، وقوله عليه السلام: 'الجهاد ماض مذ
 بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال'. رواه أبو داود [رقم: ٢٥٣٣]، وفي معناه مسلم.

ف: اعلم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون لمعنى في ذات الكلام كآيات
 التوحيد والصفات، أو لورود لفظ يدل نصاً على توقيت أو تأييد، وهذا المحكم لعينه، والثاني ما يكون بوفات
 النبي **عليه السلام** ويسمى محكماً لغيره. ولما كان يرد أن الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقيناً كما سيأتي، فما
 الفرق بين موجبات هذه الأسامي؟ دفعه بقوله: وإنما إلخ. **يظهر التفاوت إلخ:** بين الأقسام، فإذا وقع
 التعارض بين الظاهر والنص يؤخذ بالنص، وإذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر، وإذا تحقق التعارض بين
 المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً.

= يكون المتعارضان مساويين، ولا مساواة بين هذه الأقسام. مثال انتعاض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿أَحْزَنَ كُتُوبُهُ﴾ (النساء: ٢٤)، أي ما وراء المذكور من محرمات، سواء كان رائداً على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلة في 'ما وراء ذلكم' أي المحرمات المذكور سابقاً، وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿وَكُتُوبُهُ مَكْتُوبَةٌ عَلَى قُلُوبِهِ﴾ (النساء: ٢٤)، فإنه سبق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضاً فترجح النص.

ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في استحاضة: 'تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تخبض فيها، ثم تعتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتضي'. [الترمذي، رقم: ١٢٦] فقله: 'عند كل صلاة' نص يقتضي الوضوء الحديدي عند كل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلتُ فرضاً في وقت الظهر، ثم أرادت أن تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الحديدي كما هو مذهب الشافعي، ولكن يَحْتَمِلُ أن يكون 'عند' بمعنى الوقت، فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة. مع قوله: 'المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة' كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - ع - عن النبي ﷺ كما في شرح 'مختصر الطحاوي'، فإن هذا مفسر لا يَحْتَمِلُ التأويل لوجدان لفظة الوقت صريحاً، فترجح هذا، فتأمل. ومثال تعارض المفسر مع الحكم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ﴾ (الزمر: ٤٤)، فإن الأول مفسر يقتضي قول شهادة المحدثين في القذف بعد اتوبة؛ لأهمهما حينئذ صاراً عدلين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً، فترجح هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم. **يقيناً:** أي يثبت ما اشتمله على سبيل اليقين، هذا في القسمين الآخرين اتفاقاً، وأما الظاهر والنص فمبهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشائخ كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي ريد وعمامة المتأخرين إلى أهمهما كالمفسر والحكم في إثبات الحكم يقيناً، وذهب البعض كشيوخ أبي منصور ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً، وأحق هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي يشأ عن الدليل لا يصير اليقين، وبه رضي المصنف.

والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً ويقيناً مساوية، وبما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء تبيين بأضدادها ولم يكن أحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الخاص ضد العام، والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

[المقابلات]

ولهذه الأسامي أضداد تقابلها.

[الخفي]

فضد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بطلب كآية السرقة، فإنها خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

أضداد تقابلها والمراد بالصد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتناقضين كالإنسان واللا إنسان، والثاني تقابل الصديق، وهو أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والياض، والثالث تقابل المتضايقين كتقابل الأب والابن، والرابع تقابل المدكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الصد على كل واحد من المقابلات الأربعة، فهذا فسراً للصد بما قلنا.

الخفي إلخ يعي الخفي اسم للكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل، لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي، لكن صار خفياً بعارض بأن يختص باسم آخر لاشتغالها عن ريادة على مفهومها أو نقصان كما ستعرف في الطرار والنباش. وقوله: "بعارض غير الصيغة" خرج به الأقسام الأخرى. فقوله: "لا ينال إلا بطلب" ليس قيداً احترازياً. فإن قلت: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أي اللفظ؛ لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة؟ قلت: لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد، وكان مشكلاً ومجماً، وم يكن في أول مراتب الخفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور لم يكن مقابلاً لظاهر، فلا بد أن يكون فيه خفاء قليل، وهو إنما يكون بعارض من غير الصيغة.

كآية السرقة وهي قوله تعالى: **فَمَنْ سَرَقَ فَلَهُ نَكَبٌ مِمَّا كَسَبَ** (المائدة: ٣٨)، فإنها وإن كانت طاهرة في مفهومها الشرعي واللعوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض الأفراد وهو الطرار إلخ. **الطارر**: القطع، والطارر من يأخذ مع حضور المالك بعفلة.

والنباش هو من يسرق كمن الميت يكشف القبر. الشئ إبرار المستور وكشف الشيء، ومنه النباش. [قاموس] وإنما خصيت هذه الآية في حق الطرار والنباش. **باسم آخر** إلخ. حيث يقال لأحدهما: الطرار، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم السارق، وذلك لريادة معنى السرقة في الطرار الذي يأخذ عن قاصد للحفظ حاضر يقطن بعارض علة، فيكون فعله أتم من السارق الذي يأخذ عن قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض يوم أو عينة، ونقصان معنى السرقة في النباش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفه، ولا هو أهل لذلك، فيكون فعله أنقص من السارق، فإذا وقع الخفاء في حق الطرار والنباش فطرنا، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة. فأوجسنا عليه الحد بالدلالة، =

[المجمل]

و ضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا
 أي الكلام
 بيان من جهة المجمل كآية الربا.

المجمل مأخوذ من أجمل الأمر أهمه، وإنما صار مقابلاً لمفسره لأن المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها إلا نسخ، كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر، فهو كرجل غريب احتفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس.

اردحمت أي تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. **المعاني** المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل أخوه، والجمع باعتبار ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المعين إذا استدّ باب الترجيح، فاندفع ما أورد الشارح المحقق، فهذا جنس يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشته أي بسبب ازدحام اشتباهاً زيادة يصاح نيبان سبب الاشتباه. **جهة المجمل** بالكسر، فصل خرج به الخفي والمشترك والمشكل؛ لأن المراد به قد يدرك من الطر والطب لا يحتاج إلى بيان المتكلم، فليبان إن كان شافياً قطعياً كبيان الصلاة وركاة صار المجمل مفسراً، وإن كان ظنياً كبيان مقدار المسح نحديث المغيرة صار مؤولاً، وإن لم يكن البيان شافياً يصير مشكلاً، ويخرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال، فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل، كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة، فإن الربا لكونه اسم جنس محلي باللام ليستغرق جميع أنواعه، والي ١٤ لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها، ولذا انعقد الإجماع على أن الربا غير مقتصر عليها، فقي الحكم فيما وراءها غير معلوم، ولذا قال عمر ١٥ "خرج النبي ١٦ ولم يبين لنا أبواب الربا". [كشف الأسرار] إلا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بينه ١٧، كما وقف المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العبة المشتركة، فصار الربا في الأشياء الستة مؤولاً وفي غيرها مشكلاً.

وليعمم أن المجمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الإقدام، كالمشترك إذا استدّ باب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالهلول المذكور في قوله تعالى: ١٨ **لَا يَحِلُّ لِمَنْ يَتَّبِعُ حَيْثُ هُوَ** (معارج ١٩)، فينه الله سبحانه بما بعده: ٢٠ **وَمَنْ أَسْرَ حَرْوَعًا** ٢١ **وَمَنْ أَسْرَ حَرْوَعًا** (معارج ٢١-٢٠). والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والركاة والربا، وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجمل: 'ما اردحمت فيه المعاني' لا يشمل إلا النوع الأول كأن ازدحام المعاني إنما هو فيه فقط، فقد تكف الشراح في توجيهه، فقيل: المراد بازدحام المعاني أعظم من أن يكون باعتبار الوضع كما في مشترك، أو باعتبار غرابة اللفظ أو إتمام المتكلم، فإن في القسمين الآخرين ازدحام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديرًا، بأنه إذا علم السامع المراد منه فيقبل دمه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره، فثبت الازدحام. والأولى أن يقال: إن قوله هذا زائد في التحديد، فاحذ الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا بالاستفسار، فتأمل وتشكر. **كآية الربا**: قد عرفت وجه إجمالها فتذكر.

وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به إلى أن يأتيه البيان.

[المتشابه]

و**ضد المحكم المتشابه**، وهو ما لا طريق لدركه أصلاً حتى سقط طلبه. وحكمه التوقف فيه أبداً على اعتقاد حقية المراد به.

وحكمه إلح يعني حكم المحمل التوقف فيه في حق العمل إلى أن يحققه البيان من جهة المتكلم، مع اعتقاد أن ما هو المراد به حق. **و**ضد المحكم****. فكما أن المحكم يلغ عاية الظهور والقوة حيث أس عن السح كذلك المتشابه يلغ في هاية الحفاء، حيث انقطع رجاء البيان عنه. **أصلاً** لا بالعقل ولا بالقل في الدنيا، وإلا فيطلع على المراد منه في الآخرة. **طلبه** أي صب ما يدل على المراد منه؛ فخرج الحفي والمشكل والمحمل، فمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى تقطع أثره وانقصى خبره وأقرانه. **وحكمه الوقف إلح** في حقاً؛ لأن النبي ﷺ كان يعزم بامتشاهات كما صرح به فخر الإسلام في أصوله **حقبة المراد** على سبيل الإحتمال، وإن لم يعرف ما أراد الله به على سبيل التعيين، فإن نعم يقينا أنه صادر من حكيم، فله معنى لطيف وليس بمهملاً؛ لأن الحكيم لا يخاطبنا بالمهمل.

ف: ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من أهل السنة من أصحابنا وأصحاب الشافعي * إلى أنه لا يعزم المراد منه إلا الله، وهو مختار القاضي أبي ريد وفخر الإسلام وشمس العماء وجماعة من المتأخرين، فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، كما هو قراءة ابن مسعود وأبي وابن عباس * . ويجب الاستداء بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَشْعُرُ بِهِ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، وحيره: ﴿وَمَا يَشْعُرُ بِهِ إِلَّا اللَّهُ﴾ بالتسليم والإيمان بأن الكل من الله، وذهب أكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة إلى أن الراسح أيضاً يعلم تأويله، وأن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَشْعُرُ بِهِ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، لا على ما قبله.

فإن قلت: فما الفائدة في إبرائها على المذهب الأول؟ قلت: الالتاء، وهو إما يكون على خلاف المتمي وترك الهوى، فهوى العالم الاطلاع على كل شيء، فابتنى بتركه، وهوى الخاهل ترك التحصيل والخص، فانتلي به. فإن قلت: أنتم في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم؟ قلت: كلا، بل يعرف به حكم شرعي، وهو وجوب الاعتقاد بأن الله تعالى صفة يعبر عنها باليد، والوجه والاستواء مثلاً وإن لم يعرف ما أريد منها، وقد ضل بعض الناس حيث ذهبوا إلى أن له تعالى يداً ووجهاً وهو قاعد على سريره كما هو شأن المحسمات، ولم يطر آيات التنزيه من جس كمنه سيء (الشورى ١١)، و ﴿مَنْ حُشِرَ كَسْرٌ لَا يَحْشُرُهُ﴾ (الحل ١٧)، ولذا ساء المتأخرون هذا الباب وتأولوا المتشاهات

ف: ثم امتشاه على نوعين: نوع لا يعزم معناه أصلاً كالقطعات في أوائل الصور، مثل: أم، وحم، ونوع يعلم معناه لغةً لكن لا يعلم ما هو المراد منه؛ لأن طاهره يخالف المحكم، كقوله تعالى: "وجه الله" و"يد الله" و"الرحم على العرش استوى".

[الحقيقة]

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، وهي أربعة:
الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية. **فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له.**

وبما فرغ عن التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال **والقسم الثالث إلخ** أي انقسام الثالث من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه. يعني هذا تقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو استعمل حيث يظهر منه المعنى وبكشف، أو حيث يستتر، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بعده، ولكن لما توهم بعضهم أن هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكناية فقسم مهمما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لا يحصل التباين بين الأقسام، ولا بد منه زاد قوله: "وجريانه".

البيان. أي بياد المعنى من حيث أنه بطريق الانكشاف فيكون صريحاً، أو من حيث الاستتار فيكون كناية، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام، فالحقيقة والمجاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكناية إلى الإحرياء، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان سبب استعمال المتكلم لا بالنوع، يتصف بكونه حقيقة أو مجازاً أو صريحاً أو كناية، أشار المتكلم بقوله 'في استعمال ذلك النظم'، وإلى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله "وجريانه في باب البيان".

وهي أربعة. لأن اللفظ إن استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكناية. **فالحقيقة:** فَعَيْنَةٌ من حقٍّ يحقُّ بمعنى ثبت، فَعَيْنَةٌ ثابِتٌ، وموصوفها اللفظ، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الديحة، فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوال أخرى، تركاها خوفاً لتطويل، فمن شاء فليراجع إلى "شرح البديع". **لكل لفظ إلخ:** فاللفظ جنس يشمل المهمل والمجاز، وقوله: "أريد به إلخ" فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعيينه للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع، فالواضع إن كان واضع اللغة فوضع لغوي، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فإن كان الوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عام، وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام. وقوله: "اسم لكل لفظ" إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الألفاظ لا المعاني، وإنما يوصف بهما المعاني مجازاً، فالمعتبر في الحقيقة أن يكون موضوعاً للمعنى بوضع من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

[انجاز]

والانجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى،

= وإلا فهو حقيقة مقيدة باتجاه التي كان الوضع لها، وإن كان محاراً نجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء لغة ومحار شرعاً، فعلم أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى لواحد محار وحقيقة معاً، لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقةً ومحاراً معاً نجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذات قوائم الأربعة محار لغةً، ومن حيث أنه من أفراد ما يذبُّ على الأرض حقيقة لغةً. فإذا عرفت هذا فاعلم أنه لابد في التعريف من قيد الحثيثة، بأن يقال: حقيقة لفظ، فاستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له لكيلا ينتقص التعريف جمعاً ومعاً، كما عرفت في الصلاة والدابة، فإن الصلاة إذا كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغةً يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون محاراً، وإذا كان محاراً يصدق أنه حقيقة، والمحار مفعولٌ بمعنى الفاعل من احوار بمعنى العور والتعدي؛ لأن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه.

نكل لفظ الخ يعني المحار لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كنفظ الأسد، إذ يراد به الرجل الشجاع فإنه محار استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع علاقة اشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع، واحترره عن العلط كاستعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن الهرل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة، وكذا احترره عن امرئ؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة، فامرئ من أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الذي ائدي وضع له بسبب وضع حديد، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول، وأما اسقول فيه حقيقة من جهة ومحار من جهة، كالصلاة حقيقة في الدعاء، ومحار في الأركان المخصوصة لغةً، وبالعكس شرعاً، وما ذكرنا ذلك من أقسام الوضع واعتبار الحثيثة في الحقيقة فهو موجود هنا، فتذكره. فإن قلت: التعريف غير جامع لخروج محار بالزيادة، فإنه لا يراد منه شيء كالكاف في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَعْمِلُ فِي قَوْلِهِ لَئِنْ﴾ (الشورى: ١١).

قلت: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أيضاً أنه استعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع له هو تشبيه لا التأكيد والزيادة، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن هذا القدر غير كاف بمحار ما يمكن علاقة، وهذا ليس العلاقة، فتفكر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له غير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السبية والمسبية والحال والمحل والارم والبروم وغير ذلك، وحصر صاحب 'المنهاج' في اثني عشر، وصاحب 'التوضيح' في السبع، وصاحب 'مختصر الأصول' في الخمس، وصاحب 'الديع' في الأربع، =

* **مفعول**: أي مصدر ميمي، والمصدر قد يجيء بمعنى الفاعل دون الظرف.

كما في تسمية الشجاع أسداً والبلید حماراً، أو ذاتاً كما في تسمية المطر سماءً،
 للاتصال سبباً من هذا القبيل.
 لوصف الشجاعة

[أنواع الاتصال]

وهو نوعان: أحدهما اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب
 الاتصال السببي
 الاستعارة من الطرفين؛

= والمصنف في الاثنتين: المعنى والصورة، وهذا أضبط مما ذكرناه؛ لأن الاتصال بين الشيئين لا يتخلو من أن يكون
 بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور الثالث كما قال: معنى ثمر من الاتصال، فالاتصال المعنوي أن يكون بين المعنى الحقيقي
 كاخيواف المفترس للأسد، والمجازي كالرجل الشجاع، اشتراك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة.
 والبلید حماراً. لوصف الحق، وانحاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان.

ذاتاً أي صورة عصف على قوله: معنى، والمراد بالاتصال الصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلاً بصورة
 المعنى الحقيقي بوع محاورة. تسمية المطر سماءً: فإن صورة المطر متصلة بصورة السماء أي السحاب؛ وذلك لأن
 السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك وأظنك، والمطر بما ينزل من السحاب، فوجد بينهما الاتصال الصوري
 أي المحاورة، لا المعنوي؛ إذ لا مناسبة بينهما بوجه، وانحاز بهذه العلاقة يسمى محاراً مرسلأ عندهم، ثم أراد أن
 يبين أن المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الألفاظ الشرعية أيضاً كما هو موجود في الألفاظ اللغوية،
 ولكن لما كان القسم الثاني ينتمي عليه المسائل الخلافية من استعارة ألفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف، أعرض عن
 القسم الأول وذكر القسم الثاني.

من هذا القبيل: أي الاتصال باعتبار السببية بأن يكون الأول سبباً للثاني، أو مسبباً عنه، أو علة للثاني،
 أو مسبباً عنه، أو علته للثاني، أو معولاً له من قبل الاتصال الصوري. لأن العلة والحكم، وكذا السبب
 والمنسب يتصل أحدهما بالآخر صورة فقط؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي.
 وقوله: "سبباً" منصوب على التمييز من الاتصال، والمراد بالسبب: معناه المعنوي هو ما يتصل به إلى الشيء
 ويفضي إليه، فيتناول العلة أيضاً؛ بوجود معنى الإفضاء كما يتناول السبب المصطلح، فاندفع ما أورد أنه لا يتناول
 العلة فكيف قسم النوعين. والحاصل أن الاتصال السببي الذي يوجد بين الألفاظ الشرعية من قبيل الاتصال
 الصوري الذي يوجد كثيراً ما في الألفاظ اللغوية، فثبت أن الاتصال الصوري يوجد في الألفاظ الشرعية أيضاً.
 نوعان: ولما كان علاقة التعليل أقوى من السببية قدمها. من الطرفين: وذلك لأن كل واحد منهما لا يفك عن الآخر.

لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها، والحكم لا يثبت إلا بعلة، فاستوى الاتصال، فعمت الاستعارة. ولهذا قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر: يعتق هذا النصف الآخر. ولو قال: إن ملكت، لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه. فإن عني بأحدهما الآخر تعمل نيته في الموضعين، لكن فيما فيه تخفيف عليه

فعمت الاستعارة. بأن يذكر أحدهما ويراد به الآخر مجازاً، وامرأ بالاستعارة عند أرباب الأصون المخار، سواء كان علاقة التشبيه أو لا، فاندفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبل الاتصال الصوري، ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي. وهذا أي لأجل حوار الاستعارة من الحاسين.

يعنى هذا الصف إلح. لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح، وإن وجد تعريقاً فإنه لا شرط في الشراء أن يجتمع الكل في الملك، فإنه يقال له عرفاً: إنه مشتري العبد. فالخاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء الصف الأخير ولا في ملكه حينئذ إلا النصف فيعتق هذا الصف، وهذا عني رأي أبي حنيفة تحري الاعتاق، وأما عندهما فيعتق الكل. ثم يعب السعاية في صف أداء الصمان، كذا قال صاحب 'الكشف'. وإسائة عني أربعة أوجه: أحدهما هذا، والثاني ما بيته بقوله: ولو قال: "إن ملكت عبداً فهو حر"، أي أنى سقط 'ملك' مقام "اشترت"، والمسألة بحالها لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجتمع إلح. لأن الملك مطلق، والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة، فيكون المراد بصفة الاجتماع؛ إذ لا يقال عرفاً من ملك شيئاً ثم باعه ثم ملك شيئاً آخر: إنه مالك الكل. نعم يقال: إنه مشتري الكل، فالخاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع، فلا يعتق. واثالث والرابع أن يقول مشيراً إلى العبد المعين: إن اشتريت هذا العبد فهو حرٌّ، وإن ملكك هذا العبد فهو حرٌّ، أي لا يقول منكراً كما في صورتين الأولىين مشيراً إلى المعين، والمسألة خالها، فيعتق الصف في الفصلين؛ لأن التعريق والاجتماع وصف، والأوصاف لا يعتبر في الحاصر المعين بخلاف العائب، كما برهن عليه في موضعه. فلما فرع من تهديد المنسنة فرع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين.

فإن عني بأحدهما: بأن يقول: أردت بقولي "إن اشترت": "إن ملكت" حتى يشترط الاجتماع، ولا يعتق النصف الآخر، أو عكس بأن قال: أردت بقولي "إن ملكت": "إن اشترت" حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر. **تعمل نيته إلح** وتصدق ديانة نصحة الاستعارة من الطرفين. **لكن فيما إلح** وهو فيما بدا بوى الملك بالشراء. وجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الاجتماع، =

لا يصدق في القضاء ويصدق ديانة.

[اتصال السبب والمسبب]

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالألفاظ العتق تبعاً لزوال ملك الرقبة،
الاتصال السببي

= ولا يعتق الصف أيضاً عليه، ففيه له منفعة صريحة، ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لثمة الكذب. لا لأن الاستعارة غير صحيحة. **ديانة**: أي فيما بينه وبين الله حتى إذا استفتى فقيهاً يفتيه بما سوى: حوار الاستعارة، وإن لم يصدق القاضي للثمة، كما لو سأل عاماً: هل علي مائة درهم وقد قضيت، هل برئت من دينه؟ فهو يفتي بالإبراء، أما القاضي فلا يحكم بالإبراء ما لم يطمئن بنية على الإيفاء.

ف: اعترض أن في إرادة الشراء بالملك أيضاً تحميها عليه؛ لأن الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية، والشراء يختص بسبب معين منها، فيسفي أن لا يصدق قضاء فيه أيضاً. وأورد: لو جاز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لا عقد الكاح بالإحلال والإباحة؛ لكون الكاح علة هماً؟ وأجيب أننا لا نسلم أنه موضوع للحر الانتفاع وإباحته فقط، بل هو علة لملك المتعة والانتفاع. أورد: لو كان علة لملك مافع البصع لا تعقد بالإجارة والإعارة؛ للاتصال المعوي بينهما؟ أجيب بأن الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم إلى اللارم، والإجارة والإعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالضع. ثم اعترض بأنه لا اتصال بين "إن ملكت" و"إن شترت" لأن مطلق الملك أعم من الملك الخاص بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء، ولا الشراء علة له؟ أجيب بأن شراء علة لملك خاص، وهو مستنزم للعام فصحت الاستعارة، كذا في بعض الشروح. **اتصال الفرع**: أي المسبب، المراد به الحكم. **سبب محض**: السبب ما يكون مفضياً إلى الحكم، ولا يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده، والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه شائبة العلية، ويسمى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لا يضاف إليه العلة المتخللة به وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في التطير يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب، وهو قوله: "أنت حرة" إشارة إلى أن المراد به لا يضاف إليه الحكم دون العلة.

ليس بعلة إلخ: يعني المراد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعية للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه، لا أن يكون العلة أيضاً مضافة إليه، فإن هذا ليس بشرط هنا. **كاتصال زوال إلخ**: فإنه إذا قال لأمت: أنت حرة، أو حررتك، أو أعنتقتك، يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطاء بغير الكاح.

تبعاً إلخ: فإنه يروى أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة رواله يروى ملك المتعة، فالزوال لعل ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فإنما هي سبب محض لزوال ملك المتعة لكونها مقصية إليه، ولم توصع =

وإنه **يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛**
لاستغنائه عن الفرع،

= في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة.

وإنه أي هذا النوع من الاتصال السبب. **استعارة الأصل للفرع** والسبب للحكم، فصح أن يقول لامرأته: أنت حرة، ويريد به: أنت طالق، فيقع الطلاق؛ لأن قوله: 'أنت حرة' سبب وأصل كما مر، والطلاق فرع وحكم، فجاز أن يذكر السبب ويريد المسبب؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: 'السبب للحكم' تفسير لقوله: لأصل للفرع؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم والفرع أمر واحد، كذا قيل دون عكسه، فلا يصح أن يقول لأتمته: أنت طالق، ويريد به: أنت حرة، فلا تعتق، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي المسبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستغنائه (أي السبب) عن الفرع (أي السبب).

والحاصل أن اتصال المسبب بالسبب معدوم في أن يراد به سبب؛ لأن السبب غني عن المسبب، وأما في حق إرادة المسبب بالسبب فلا اتصال قائم، ألا ترى أن قوله: 'أنت حرة' وأمثاله لم يشرع إلا لأجل رواد ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما هو أمر اتفاقي، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب إلا إذا كان المسبب محتصاً بالسبب، كما في قوله تعالى إحصاراً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَزَوَّجْتُمْ فَاذْكُرُوا أَهْلَ بَيْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُتَّقُونَ﴾ (يوسف: ٣٦)، فإنه استعيرت الحمر لعب؛ لأنها محتصة به باعتبار أن الحمر هو ماء العب، ولا يوجد العنب غير مائه، فصار العب متصلاً بها ومفتقراً إليها، هذا عبداً، وقال الشافعي رحمه الله: صح عكس هذه الاستعارة أيضاً، أي استعارة المسبب للسبب، فيجوز أن يستعار الطلاق للعتاق كما جار عكسه، ونرى الشافعي رحمه الله صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الإسقاط؛ لأن في الإعتاق إسقاط ملك الرقبة، وفي الطلاق إسقاط ملك المتعة، ولأن كلاً منهما يبيى على السرية، فكما أن من طلق امرأته بصفها أو بصف تطبيقه يسري طلاقه إلى الكل، كذلك العتق يسري إلى الكل، حتى من أعتق بصف عبده يسري إلى الكل، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصوري؛ لأنه في الشرعيات بالسبية، وقد مر أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوي؛ لأن في الطلاق إرالة ملك اليمين، وفي العتاق إثبات القوة، فأين بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأسد والرجل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة بأنه لا اتصال هنا أيضاً. لأن رواد ملك المتعة إنما ينبت صمناً في رواد ملك الرقبة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعار العتاق لطلاق الذي فيه رواد ملك المتعة صراحة في المكوحة؟ أحيب أن إرالة ملك الرقبة مستترمة لزوال حقيقة ملك المتعة، وهي حقيقة واحدة نوعية، لا تختلف بالدات في ملك الكاح واليمين، نعم، تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصوداً في النكاح وغير مقصود في اليمين، وهذا لا يقدح في جواز الاستعارة.

وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة توقف أول الكلام على آخره؛ لصحته وافتقاره إليه، فأما الأول فتأمّ في نفسه لاستغنائه عنه.

[حكم المجاز]

وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً،
أي من المعنى المجاز

وهو أي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يشت من جانب واحد فقط بطريق اتصال الجملة الناقصة بالجملة الكاملة إذا عطفت الجملة الناقصة على اجمعه الكاملة كما في قوله: 'هند طالق وريب'، فقوله: 'هند طالق' جملة كاملة لوجود الصريح، وقوله: 'ريب' جملة ناقصة؛ لافتقارها إلى الآخر؛ إذ هو لم يردت لاتفيد شيئاً، وإذ أعادت بواو العطف.

توقف إلح أي الجملة الكاملة. **على آخره** أي على آخر الكلام، يعني به الجملة الناقصة، وهذا التوقف ليس لأجل أنه غير تام بل لصحته أي آخر الكلام **وافتقاره إليه**. فيشترك آخر الكلام وهو قوله: 'وريب' في الخبر، ويصير مفيداً؛ إذ لو لم يتوقف الأول ولم ينتظر إلى ما يقول المتكلم بعده، حتى صار قوله: 'هند طالق' كلاماً منفصلاً عن قوله: 'وريب' لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح، فيتوقف أول الكلام على ما بعده؛ لأجل انتظار أن المتكلم ما يقول بعده أي غيره أم يؤكد أم يبعد خبراً آخر بالعطف، حتى لو قال بعد الكلام الأول (وهو هند طالق): 'وطالق وطاق' يقع الطبقات الثلاث إن كانت مدحولاً لها، فتوقف أول الكلام على آخره؛ لما كان لأجل صحة الآخر، لا لأنه غير تام في نفسه، عدّ في حقه معدوماً.

لاستغنائه عنه أي عن آخر الكلام بدليل لو قال لغیر المدحول بما بعد الكلام الأول: 'وطالق وطاق' لا تقع الثانية والثالثة؛ لأن الجملة الأولى وهي قوله: 'وهند طالق' لما لم تتوقف في نفسها ثمت موحها قبل التكلم بآخر الكلام، وقد بات بالأولى، فينبغي ما بعدها، فالخاصل أن التوقف في حق أول الكلام معدوم بوجه عرفت، وفي حق آخره ثابت؛ لتوقفه عليه في حد ذاته، فثبت التوقف من أحد الجانبين كالاتصال من جانب واحد، فصار أحدهما نظير الآخر، ولما كان حكم الحقيقة وثبت ما وضع له النقط خاصاً كان ذلك أو عاماً متفقاً عليه عند أرباب الأصول، وكان في حكم المجاز خلاف لبعض أصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحةً، وأشار إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما فعل ذلك في العام والخاص روماً للاختصار.

عاماً بأن يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له علاقة خاصاً كالأسد، أو عاماً كالصاع، يعني إن كان اللفظ عاماً كان المجاز عاماً، وإن كان خاصاً كان خاصاً، وليس المراد بعموم المجاز: أن يعم جميع أنواع العلاقات في لفظ واحد بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه وما كان عليه وما يؤول إليه، وقس عليه السواقي، بل أن يعم جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات، كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاماً كان أو غيره.

كما هو حكم الحقيقة، ولهذا جعلنا لفظ "الصاع" في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" عاماً فيما يحلّه ويجاوره، وأبى الشافعي ذلك، وقال: لا عموم للمجاز؛ لأنه ضروري، يصار إليه توسعة للكلام، وهذا باطل؛ لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات.

حكم الحقيقة بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناول عاماً كان اللفظ أو خاصاً ولهذا: أي لحرمان العموم في المجاز مثل الحقيقة. **عاماً** يعني لأجل أن العموم يجري في الجار جمع لفظ الصاع الوارد في هذا الحديث عاماً. **فيما يحلّه ويجاوره**: وذلك* لأن المراد من لفظ الصاع هاتين معناه الحقيقي بالإجماع؛ إذ لا خلاف لأحد في جوار بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين. فعلم أن المراد به: معناه المجازي وهو ما يحل فيه، فصار المعنى: لا تتبعوا ما يسعه الصاع عما يسعه الصاعد، ولفظ "الصاع" محلى بلام الاستعراق، فيتناول جميع ما يحلّه من المطعوم وغيره. فدلّ بعمومه على أن الرأ كما يجري في المطعوم مثل الحظية يجري في غير المطعوم كالحص والنورة. **وأبى الشافعي** - أي العموم، فأمر بما يحل في الصاع الطعام.

لأنه إلخ لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإهم والاحتلال. **توسعة للكلام**: فالخلاص أن الجار ضروري، والضروري يثبت بقدر الضرورة تدفع بإرادة الطعام، فأية ضرورة إلى أن يراد به العموم. **وهذا**: أي قول الشافعي بأن المجاز ضروري.

باطل: لأن المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب المصاحبة والبلغة، وهو كلام الله تعالى. فلم أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عجزاً وضرورة أنه م يوجد قطعاً آخر حقيقياً فيه.

العجز والضرورات هذا على تقدير أن يراد بالضرورة ضرورة المتكلم، فلا عار عليه، وأما إذا يراد بالضرورة بالنظر إلى المخاطب وقرّر الكلام هكذا: إن الجار إما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تدفع تحمه على معنى، والعموم أمر رائد، فلا يصار إليه، فحينئذ لا يستقيم جواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثابت بدليله، فإن اللفظ لا يدلّ على العموم إلا بكونه محلى باللام مثلاً، وهو موضوع بعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له مجازاً. واعلم أنه اعترض صاحب التنويع وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، ولم تحده في كتبهم. =

* **وذلك**: إشارة إلى أن العلاقة: المحاورة.

[الحقيقة والمجاز لا يجتمعان]

ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادّين بلفظ واحد، كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعاريةً في زمان واحد، ولهذا قال محمد في "الجامع":

= ف: والحديث الذي أورده المصنف أخرجه الريلي، وقد وردت بمعناه أحاديث صحيحة، منها ما أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كما برق ثمر الجمع* فكما بيع الصاعين بالصاع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا تبيعوا صاعي ثمر بصاع، ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين". [مسلم، رقم: ٤٠٨٥]

حكم الحقيقة والمجاز إلخ: اختلف أهل الأصول في صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في الإرادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالدات في وقت واحد، بأن يطلق اللفظ ويراد المعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد، بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالدات كما تقول: "لا تقتل الأسد"، وتريد به الأسد والرجل الشجاع معاً، فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناع لغة وذهب الشافعي وعامة أصحابه والجبائي وعند الجار من المعتزلة إلى أنه يصح إن لم يتمتع الجمع بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَمْتِمْ سَاسًا﴾ (النساء: ٤٣)، فإنه يراد منه المس باليد والاجتماع.

وأما لو امتنع كالأمر، مثل: "افعل" فإنه حقيقة في الوجوب ومجاز في التهديد، فلا يصح اجمع بينهما، وإلا يلزم كون الشيء مأموراً به، مثاباً على فعله، ومهدوداً عليه، معاقباً على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا مِثْلَهُ﴾ (فصلت: ٤٠)، ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما، أو بحسب التناول الطاهري بشبهة من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أمراده على سبيل عموم المجاز؛ لأن المراد هنا المعنى المجازي فقط، وأما الحقيقي فيهم تبعاً، وإليهما أشار بقوله: 'مرادين' ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بمفطين، وإليه أشار بقوله: 'بلفظ واحد'، واستدل المصنف على عدم جواز الجمع بقوله: **كما استحال إلخ:** المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال، سواء كان بسبة شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً ممتنع، سواء كان بسبة معنى أو معيين، فاللفظ بمنزلة اللباس، والمعنى بمنزلة الشخص، والحقيقة كالثوب المملوك، والمجاز كالثوب المستعار، وهذا بطريق الاستحالة لا ماطه، فالمنافسة فيه غير مفيد، وهذا الاستدلال على رأي المصنف من أنه ذهب إلى استحالة الاجتماع عقلاً، وذهب أكثر المحققين إلى أن استحالة لغة كما أشرنا إليه سابقاً. **ولهذا:** أي لأجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

* **الجمع:** والجمع: الدقل أو ضعيف عن الثمر.

لو أن عربياً -- لا ولاءً عليه -- أوصى بثلاث ماله لمواليه، وله معتق واحد فاستحقّ النصف، كان الباقي مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فبطل المجاز، وإنما عثمهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛
أهل الحرب

لو أن عربياً **أخ** تأكيد؛ لأن ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء المولات، أما الأول فلأن من شرطه الرق، والعرب لا تسترق، إذ حكمهم إما الإسلام أو سيف لعنة كفرهم كما في مرتبة فلا يثبت عليه ولاء العتاقة، وأما الثاني فلأن من شرطه كون المولى الأسفل من غير العرب؛ إذ الحاجة إليه للانتصار، والعرب انتصارهم بالقنائس، وبمكر أن يقال. إنه لما كان يثبت الولاء على العرب بصريق اسدرة بأن يتزوج العرب أمة الغير فتلد منه ولداً فيعتقه مولاه، فيكون هو عربياً عليه ولاء، فقيّد بقوله هذا، وقيل: حترز عن أهل الكتاب من العرب، فإن استرقاقهم حائر، فثبت عليهم الولاء. لمواليه أي لمن أعتقهم هو؛ إذ من هو عربي ولا ولاء عليه لا يكون له المولى المعتق بالكسر، وهذا هو المقصود من تقيده بالعربي وعدم الولاء عليه، فحيث لا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح، فصح وصيته، وأما لوم يكن هو عربياً وكان الولاء عليه وقال: 'أوصيت لموالي بثلاث ماله، نصبت الوصية إن لم يبين في حياته، ودلت لأن المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر بلاشتراك، فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن اتعين، ففي الموصى له محمولاً، وأما على هذه الصورة المفروضة في المتن فلا اشتراك؛ لأن احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتف.

معتق واحد قيّد به؛ لأنه لو كان له معتقان أو أكثر، فكان جميع الثلث لهما، ولا يُردّ إلى الورثة؛ لأن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتباراً للوصية بالميراث، وفي اميراث الاثنين حكم الجماعة. كان جواب 'لو'.

مردوداً أخ لأنه أوصى لجماعة المولى، وأقربها شأن، فيكون لكل واحد نصف الوصية، وإذا كان المولى واحداً استحقّ النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وإن كان واحداً، وأما مولى المولى فمعنى محاري له، وإذا تعيّن المعنى الحقيقي فهو أريد المعنى المحاري أيضاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمحار، وإذا باطل. فبطل المحار هذا، والحاصل أن رجلاً لا ولاء عليه لأحد لو أوصى لمواليه بثلاث ماله، فحيث تعيّن المعتق بالفتح وصحت الوصية، فإن كان له معتقان أو أكثر يثبت لهم جميع الثلث، وإن كان المعتق واحداً يثبت له نصف الثلث، والباقي لورثة اميت، ولا يعطى ذلك الباقي مولي مولاه؛ لأن صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز، وعلى مولاه بطريق الحقيقة، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وإنما عثمهم الأمان جواب سؤال مقدّر تقريره: إنكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما إذا استأمنوا أي أهل الحرب على أسائهم ومواليهم بأن قالوا: "آمنونا على أسائنا ومواليها" حيث يدخل في الأمن أبناء الأبناء =

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهراً يتناول الفروع، لكن بطل العمل به؛ لتقدم الحقيقة بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم، وصار كالإشارة إذا دعا بها الكافر إلى نفسه يثبت بها الأمان لصورة المسألة وإن لم تكن ذلك حقيقة، وإنما ترك في الاستيمان على الآباء والأمهات اعتباراً لصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر إنما يكون بطريق التبعية،
لشيء مذكور

= في ضمن الأبناء، وموالي الموالى في ضمن الموالى، مع أن أساء الأبناء محار في لفظ الأبناء، وموالي الموالى محار في لفظ الموالى، فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بقوله: وإنما عثم الأمان. **الفروع** أيضاً أي أساء الأبناء وموالي الموالى، فإن بي الاس يسوون إلى الحد بالسوة مجازاً، كما يقال: سو هاشم، وقال تعالى: **سبي** (الأعراف: ٢٦)، وكذا لفظ الموالى يطلق عرفاً على موالى الموالى، كما يقال لمعتق معتق الرجل: مولى الرجل.

العمل به أي هذا التناول الظاهري. **لتقدم الحقيقة** على مجاز في الإرادة، فلا يثبت لهم الأمان باعتبار تناول الاسم إياهم، وكولهم مرادين بالذات؛ **لئلا** يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجرد الاسم أي لأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة؛ إذ الأمان يثبت بالشبهة أيضاً، وحاصل الجواب: أنا لا نقول: إنه يثبت لهم الأمان من حيث إنه أيضاً مرادون من اللفظ بالذات؛ ليلزم الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم أيضاً مجازاً وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي، فبقي في الاسم شبهة التناول بعده، فلأجل الاحتياط أثبتنا لهم الأمان؛ إذ في حقن الدماء يكفي الشبهة أيضاً. وصار ثبوت الأمان هم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كثبوتها بالإشارة.

أى نفسه بأن يشير إليه باليد: 'أقول إن كنت شجاعاً، فظن أنها أمان. **لصورة المسألة** أي لأجل شبهة الأمان. **ذلك** أي المسألة، والمراد به الأمان. **حقيقة** يعني في الإشارة يثبت الأمان لشبهة الأمان وإن لم تكن هذه الإشارة أماناً حقيقة، فقله: "حقيقة" منصوب على التمييز، ولما كان يرد على هذا الجواب أنه يسعى أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأنس على الآباء والأمهات أيضاً؛ لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فإذا تركتم المعنى المجازي هو الأجداد والجدات في الإرادة خوفاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبهة تناول الاسم لهم أيضاً باقية بعده، كما كان في الأبناء والموالى، فثبت لهم الأمان أيضاً، والحال أنكم لا تثبتون لهم الأمان، فما الفرق؟

فأجاب بقوله: **وإنما ترك** أي إنما ترك اعتبار الصورة أي الشبهة في الأجداد والجدات فيما إذا استأنس على الآباء والأمهات.

وذلك إنما يليق بالفروع دون الأصول. فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" إنه يقع على الملك والعارية والإجارة جميعاً، ويحنت إذا دخلها راكباً أو ماشياً. وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما فيمن قال: "لله علي أن أصوم رجلاً"، ونوى به اليمين، كان نذراً ويمناً، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؟ قلنا:

ودلك: أي اعتبار الشبهة بطريق التبعية. **بالفروع:** وهم أناء الأساء وموأي الموأي، فإنهم فروع في الإطلاق والحقيقة، فلهذا يثبت لهم الأمان دون الأصول، وهم هنا الأحقاد وأحداث، فإنهم وإن كانوا فروعاً للأناء والأتمهات في إطلاق اللفظ، ولكنهم أصول في الخلقة، فكيف يتبعوهم في اللفظ؟ فلذا لم يثبت لهم الأمان، فظهر الفرق. وأما سرية الكتابة إلى الأب إذا اشترى المكاتب أباه فهو لتحقيق أصلة والإحسان، لا لأنه دخول بالتبعية؛ إذ ليس هنا لفظ يدخل فيه تعاملاً. وحرمة نكاح الأحداث في قوله تعالى: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** (النساء: ٢٣)، ليست بالتبعية، بل بالإجماع أو دلالة النص.

فإن قيل إله: تقريره: إذا حلف شخص "لا يضع قدمه في دار فلان" ولم يكن له بية، فإن دخلها يحنت سواء كانت الدار مملوكة له أو مستعارة أو مستأجرة، وسواء كان دحوه فيها ماشياً أو حافياً أو متنعلاً أو راكباً، فهل هذا إلا الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقة دار فلان أن تكون له بطريق الملك، ومجازه أن تكون بطريق العارية والإجارة، وأنتم على كل حال تثبتون الحث بدحوها، وكذا حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافياً، ومجازه متنعلاً وراكباً، وأنتم على كل حال تثبتون الحث بوضع القدم فيها.

وكذلك أي كما قالوا جميعاً في المسألة المتقدمة أن الحلف يقع على الملك وغيره. **فيمن قال إله:** تقريره هذا الكلام حقيقة للندر؛ لعدم توقف ثبوته به على قرية، كما إذا لم يو شيئاً، ومجاز ليمين لتوقف ثبوته به على قرية البية، والتوقف على القرية من أمارات الجحار، والندر واليمين مختلفان؛ لأن موجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الموت لا الكفارة، وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الموت لا القضاء. واختلاف الأحكام دليل على اختلاف ذقهما، ومع ذلك قد قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما: إن من تكلم بهذا الكلام، ونوى به اليمين، كان عليه نذر ويمين جميعاً، فلزم الجمع كما قال المصنف.

وفيه: أي فيما ذكرنا من المسائل. **جمع بين الحقيقة والمجاز** اعلم أنه ذكر فحر الإسلام: رجب بعير توين، فالمراد من رجب حينئذ رجب معين، وهو رجب هذه السنة، فهو غير مصرف للعدل والعمية، وأساس هذا لظهور أثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة، وذكر المصنف موتاً، فهو مصرف لعدم العلمية. =

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدار يراد بها السكنى، فاعتبر عموم المجاز. في الموضعين

[حكم "اليوم" متى قرن بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرٌّ يوم يقدم فلان"، ^{أحد} ^{وم يوشينا} فقدم ليلاً أو نهاراً عتق؛ لأن اليوم متى قرن بفعل لا يمتدّ حمل على مطلق الوقت، ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار، ^{اليوم "حيثد"}

= قالوا: وحب عليه حيثد صوم رجب غير معين من عمره، فلا يظهر الأثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ القوات لا يتحقق إلا عنده، فيرم عليه الوصية بالعديّة، والكفارة عند الموت. ثم أحاب المصنّف عن الأسئلة المذكورة بقوله: **وضع القدم إلخ**: يعني يراد من قوله: "لا يضع قدمه" لا يدخل، فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافياً أو متعللاً، فإذا دخل بحث؛ لعموم المحار لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له نية، وإلا فعلى ما بوى حافياً أو متعللاً أو ماشياً أو راكناً. وكذا إضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المحار، وهذا معنى محاريّ يشمل للملك والعارية والإحارة، فيبحث بعموم المحار، لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. **وهو** أي اعتار عموم المحار هما.

فقدم: فلان سواء كان قدومه ليلاً أو نهاراً، عتق عبده. ففي هذه المسألة في بادي الرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ 'اليوم' حقيقة في النهار ومجاز في الليل، وكلاهما مرادان من لفظ 'اليوم' هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلاً كان ذلك القدوم أو نهاراً، فوجد الجمع، ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المحار. **لا يمتدّ** أي: لا يصحّ تقديره عدة عرفاً، كالخروج والدخول والقدوم. **مطلق الوقت**: على سبيل المحار عند الأكثر، وقيل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معنى الوقت، فعلى هذا القول لا احتياج إلى عموم المحار.

ثم الوقت: الذي هو معنى المحار. **الليل والنهار**: يعني هو يشملهما، فيبحث باعتبار عموم المحار لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز. فكما اعتبر عموم المحار في هذا المقام كذا اعتبر في قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنّف م بيّن صراحة حتى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة. وحاصل الضابطة هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتدّ يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بفعل ممتدّ يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتدّ يصلح أن يكون معياراً للفعل الممتد. ثم اعلم أهم احتموا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب: المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل؟ فذهب جماعة إلى أنه لا اعتبار لمضاف إليه؛ لأنه غير عامل في المضاف الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من "الهداية". وقال جماعة: إذا كان المضاف إليه والعامل ممتدّين مثل: "أمرك بيدك يوم يركب ريد" ويراد به النهار، أو غير ممتدّين مثل: "عبدني حرّ" =

* **عبدني**: ففي هذا المثال "عبدني حرّ" مطروف وعامل، و"يقدم فلان" المضاف إليه، وكلاهما غير ممتدّين، وقس عليه البواقي.

وأما مسألة النذر فليس بجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب؛ لأن إيجاب المباح يصلح يميناً كتحریم المباح، وهذا كشراء القريب، فإنه تملك بصيغته وتحرير بموجبه.

[متى يسقط المجاز]

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز؛

= يوم يقدم فلان" ويراد به الوقت، فيعتبر المصاف إليه تسامحاً، نظراً إلى حصول المقصود. وقال البعض: يعتبر العامل نظراً إلى التحقيق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما ممتناً دون الآخر، مثل: "أمرك يدك يوم يقدم فلان" أو "أنت طالق يوم يركب ريد" فالكل اعتبرا المطروف أي العامل، ولم يلتفتوا إلى المصاف إليه. ولما فرغ عن الجواب عن مسألة: "لا يصح قدمه في دار فلان" شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين.

فليس نصح يعني ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهم السائل، لأن المراد من الجمع المنع أن يكون اجتماعهما من صيغة واحدة، وهذا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور نذر بصيغته؛ لأن قوله: 'لله عني' صيغة نذر وضع له في الشرع، وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا المعنى الحقيقي وهو النذر، لا المجازي وهو اليمين، فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه. **وهو الإيجاب** إذ المقصود من صيغة النذر إيجاب المدور الذي كان مباح الترك قبله؛ إذ لو كان واجباً قبله لم يصح النذر على ما عرف، فمما صار واجباً من النذر كان يميناً.

صحيح لأن الشيء إذا صار واجباً كان تركه حراماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، فصار إيجاب المباح كتحریم المباح، وتحریم المباح أي الحلال يمين؛ لأن الشيء كان حراماً على نفسه مارية أو العسل، قال: (التحریم ٢). فثبت أن اليمين إنما حصلت من موجب الكلام، لا هي مراد بطريق المجاز.

بصيغته إذ قوله: 'اشتريت' إما وضع شرعاً لإفادة امتك. **موجبا** إذ يحصل من الشراء التملك، والملك في القريب يوجب العتق شرعاً، فكان الشراء اعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته. أقول: هذا الجواب لا يستقيم؛ لأن اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية أيضاً؛ لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى النية، كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية أيضاً، وإحال أنكم تشترطون النية لثبوت اليمين؟ اللهم إلا أن يقال: إنها كالحقيقة المحجورة، فمما يحتاج إلى النية، وقد تكف الشراح في الجواب، وأجاب شمس الأئمة أن قوله: 'لله' بمعنى 'والله' صيغة يمين. وقوله: "علي" صيغة نذر، فلا يجتمعان في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فتأمل. ولما فرغ عن الأجابة شرع في مسألة أخرى. **هذا** أي باب الحقيقة والمجاز. **متى أمكن** يعني مادام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يراد معناه المجازي.

لأن المستعار لا يزاحم الأصل، [الصيرورة إلى المجاز]

فإن كانت الحقيقة متعذرة كما إذا حلف: "لا يأكل من هذه النحلة"، أو مهجورة كما إذا حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" صير إلى المجاز. وعلى هذا قلنا: إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب؛ لأن الحقيقة مهجورة شرعاً، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادة، ألا ترى أن من حلف: "لا يكلم هذا الصبي" لم يتقيد بزمان صباه؛

المستعار الذي استعمل فيه اللفظ مجازاً، لا يراحم الأصل أي المعنى الحقيقي الذي وضع بإرائها اللفظ، فيقدم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن العمل بها. متعذرة بأن لا يتوصل إليها إلا بمشقة كما إذا حلف الخ إذا أكل من نفس النحلة متعذر. فإن قلت: المحلوف عليه هو عدم أكل النحلة وهو ليس متعذراً، بل المتعذر أكلها؛ قلت: البمين إذا ورد على الشيء يكون المقصود كفى النفس عن الفعل المنفي كالأكل، وهو هنا متعذر. أو مهجورة عطف على قوله: 'المتعذرة'، والمهجور ما تيسر الوصول إليه ولكن الناس تركوه.

كما إذا حلف الخ. إذ وضع القدم في الدار حافياً يعني أن يدخل فيها ممكناً، لكن الناس هجروه، فلا يراد في العرف من هذا إلا الدخول. صير إلى المجاز ففي الأول معنى المجازي: الأكل من ثمارها إذا كانت ذات ثمار. وإلا فمنها، فيبحث بأكل الثمار والشمس، ولا يبحث بأكل غير النحلة وإن أكل تكفها؛ إذ المتعذر لا يراد ولا يتعق به الحكم إذا لم يكن له بية، فأما إذا بوى فيمليه على ما بوى، وفي الثاني: الدخول، فيبحث بالدخول سواء كان حافياً أو ماشياً أو راكباً، ولا يبحث بمجرد وضع القدم من خارج الدار؛ إذ المهجور لا يتعق به الحكم، وهذا أيضاً إذا لم يكن له بية وإلا فعلى ما بوى. وعلى هـ أي على أن الحقيقة إذا كانت مهجورة يصار إلى المجاز. التوكيل بالخصومة. يعني من وكل رجلاً بأن يحاصم المدعي عند انقاضي، ينصرف (أي التوكيل) مجازاً إلى مطلق الجواب، سواء كان بالرد أو الإقرار، حتى لو أقر عن موكله بشيء حار خلافاً لرؤى والشافعي. وذلك لأن الحقيقة أي حقيقة الخصومة هو الإنكار محققاً كان المدعي أو مبطلاً، وهو حرام شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكُمْ سُبُلًا كَثِيرًا﴾ (الأعراف ٤٦)، فصارت مهجورة شرعاً، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادة، فيحمل على المعنى المجازي، وهو الجواب مطلقاً من قبيل إطلاق اسم السب على المسبب؛ لأن الخصومة سب الجواب.

ألا ترى تأييد لقوله: المهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادة. برمان صباه حتى لو كتمه بعد ما كبر يبحث أيضاً.

لأن هجران الصبي مهجور شرعاً. فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الخنطة، أو لا يشرب من هذه الفرات، فعند أبي حنيفة **ح** العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى.

مهجور شرعاً. قال النبي **ﷺ** "ليس مما من م يرحم صغيراً ولم يوقر كبيراً". [الترمذي، رقم: ١٩١٩] وفي ترك الكلام ترك الرحم، فصار هجران الصبي بالكلام مهجوراً شرعاً، والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً، فيترك الحقيقة ويصرف إلى المجاز كأنه قال: "لا أكلم هذه الدات" بطريق إطلاق اسم الكل على البعض، فلو كلمه بعد روال صفة الصبا بحث لبقاء الذات.

فإن قلت: قد تقرّر في محاوره العرب أن الوصف في المشر إليه لا يعتبر، فيعتبر الذات، فعلى هذا لا حاجة إلى جعله مهجوراً شرعياً. قلت: لاسلم أن الوصف مطلقاً لا يعتبر في مشار إليه، بل إذا لم يصح دعياً إلى اليمين، وهما يصلح؛ لأن وصف الصبا يصلح دعياً إلى الخلف نترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء أدهم، فالوصف حينئذ يعتبر لغةً، ولكن ترك اعتباره شرعاً كما عرفت. فإن قلت: على هذا يرم أن يكون قوله: "لا أكلم هذا الصبي" بمنزلة قوله: "لا أكلم صبياً مكرراً"، وقد قالوا: لو قال مكرراً يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد بيمينه بالصبيان، حتى لو كلمه بعد زمان صباه لا بحث. قلت: إنما اعتبر الوصف فيما قال مكرراً شرعاً، ولم يعتبر في الإشارة، مع كونهما معتبرين لغةً؛ لأن الوصف في الأول صار مقصوداً بالخلف؛ لكونه هو المعروف للمحلف عليه، فيعتبر شرعاً في اليمين، وإن كانت اليمين على الحرام كمن حلف: "ليشربنّ اليوم حمراً" يعقد اليمين، وإن كان شرها حراماً فيبحث إن م يشرب بخلاف الثاني. فإن الوصف هنا صميّ فلا يعتبر به، وتحقيق ذلك أن اليمين إذا انعقدت على شيء بوصف، فإن ذكره مكرراً يعتبر مطلقاً، سواء كان الوصف يصلح دعياً إلى اليمين أو لا، وإن ذكره معروفاً فإن كان الوصف يصلح دعياً إلى اليمين يعتبر أيضاً، كما في قوله: "لا أكلم هذا الصبي" وإلا لا.

فإن كان اللفظ إلح يعني ما ذكرنا سابقاً إما كان في الحقيقة المهجورة، وأما إذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموصوع به عادةً، ولكن المجاز متعارف أي غالب الاستعمال من الحقيقة، أو غالب منها في الفهم من اللفظ، فحينئذ عند أبي حنيفة **ح** العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بالمجاز أولى. وفي رواية المتن بعموم المجاز أولى، كما إذا حلف: "لا يأكل من هذه الخنطة"، فإن حقيقته أن يأكل من غير الخنطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كأنها تعني وتكفي وتوكل قضمًا، ولكن المعنى المجازي هو أكل الحر المتحد منها غالب الاستعمال في العادة، فعنده لا بحث بغير أكل عين الخنطة، وعندهما بحث بأكل الخبز، أو بأكل غير غير الخنطة، على سبيل عموم المجاز. وأما السويق فهو في العرف جسّ أحر فلا يعتبر، وأن يدخل تحت عموم المجاز، =

[المجاز خلف عن الحقيقة]

وهذا يرجع إلى أصل، وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة رحمه، حتى صحت الاستعارة به عنده وإن لم ينعقد لإيجاب الحقيقة، كما في قوله لعبد (وهو أكبر سنًا منه): "هذا ابني" فاعتبر الرجحان في التكلم،
أي الكلام ذلك الكلام أي العبد من القائل أو حيفة

= وكذا إذا حلف: "لا يشرب من هذه الفرات" فإن حقيقته أن يشرب من الفرات بطريق الكرع*، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في أهل البوادي، ولكن المعنى المجازي وهو الشرب من العرف أو إناء غالب الاستعمال، فيحث عنده بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والعرف على سبيل المجاز أو بهما وبالكرع جميعاً على سبيل عموم المجاز. وهذا: الاختلاف المذكور. إلى أصل: آخر يختلف بينهم.

أن المجاز إلخ: لا خلاف في أن المجاز فرع وحذف عن الحقيقة معني أنها الأصل الراجح المقدم في الاعتبار، وإنما يصار إلى المجاز عند تعذرهما، وأيضاً لا خلاف في أنه لا بد في الحلف أن يتصور الأصل وإن لم يوجد لعارض، بل الخلاف في جهة الحنفية، فعنده المجاز حلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام صحيحاً من حيث العربية والترجمة وإن لم يكن وجود المعنى الحقيقي له. صحت الاستعارة به: بأن يكون صحيحاً من حيث العربية والترجمة. لإيجاب الحقيقة. أي: وإن لم يكن إفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا ابني: فقله: "هذا ابني" مراداً به الحرية حلف عن "هذا ابني" مراداً به السوة، فيعتق العبد عنده؛ لأنه قد وجد ما يصحح الاستعارة بهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية؛ لأن هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه متداً وحيراً موضوعاً لإثبات الحكم، وقد تعذر العمل بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الولد أكبر سنًا من والده، فتعين المجاز، فيراد به العتق بطريق ذكر المألوم وإرادة اللارم، وعندهما المجاز حلف عن الحقيقة في الحكم. أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحرية حلف عن حكمه مراداً به السوة، فيسعي أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذر العمل به لعارض، فيصار إلى المجاز، فعندهما هذا الكلام لعو لا يعتق به العبد؛ لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكبر سنًا لا يمكن أن يكون اساً للأصغر، فلا يعمل على المجاز الذي هو العتق، ولما ثبت أن المجاز عنده حلف في التكلم كما مرّ وعندهما في الحكم كما سيحى في كلام المصنف فاعتبر إلخ.

في التكلم: بأن جعل التكلم بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بالمجاز؛ إذ العبرة عنده للتكلم =

* الكرع: بأن يتناول الماء بفيه من موضع الماء الكرع ففتحته، أب هدهان حوردين.

فصارت الحقيقة أولى، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم

للمجاز رجحان؛ لاشتماله على حكم الحقيقة، فصار أولى.

[ما تترك به الحقيقة]

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة: قد تترك بدلالة محل الكلام، وبدلالة العادة كما ذكرنا،
في الشرعيات بالاستقراء

= حتى أثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مرّ. **فصارت الحقيقة** مستعملة التي غير مهجورة في العادة أولى من المجاز وإن كان متعارفاً. **وعندهما السحر الخ** كما مرّ تشريحه، فإذا كان الحكم عندهما معتبراً حتى أثنى الخلفية للمجاز في الحكم. **رجحان** إما لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم المجاز، وإما لعلته استعماله لكونه متعارفاً.

أولى من الحقيقة، وكان الأولى لمصنف أن يقول: 'لعلته استعماله' بدل قوله: 'لاشتماله على حكم الحقيقة'؛ يشمل كلا النوعين من المجاز: عموم المجاز، وغيره. وتقرير المقام بحيث يكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فعنده الحقيقة أولى، وعندهما المجاز) مسببة على أصل آخر، وهو أن الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم، فالتكلم بالحقيقة أولى، فإذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادةً فأية حاجة إلى جعل اللفظ محاراً، وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل مجاز حتماً فيه، فإذا كان المعنى المجازي لفظ متعارفاً فكان الحكم في المجاز راجحاً على الحكم الذي في الحقيقة؛ لكونه غير متعارف، فلا بد أن يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذي عليه المدار. ثم شرع لمصنف في بيان القرائن التي بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز. **محل الكلام** أي: بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بأن لا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي، إما نزوّه لكذب فيمن هو معصوم عنه أو توجه آخر، فإذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فصار إلى المجاز لا محالة.

وبدلالة العادة أي العادة في استعمال الألفاظ وفهم المعاني منها، ودلت لأن الكلام موضوع للإفهام، فإذا نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف شيء آخر فلا محالة يرد به هذا المعنى. وهذا إذا لم يكن الحقيقة مستعملة، وإلا لكانت الحقيقة أولى من المجاز عند أبي حنيفة رحمته كما عرفت.

كما ذكرنا في قولنا: 'لا يأكل من هذه النحلة'، وفي قولنا: 'لا يضع قدمه في دار فلان'، فإن الحقيقة في الأول تركت بدلالة محل الكلام؛ إذ المحل لا يصلح أن يكون مأكولاً لتعدّد، فيراد به المجاز وهو الثمر أو الثمن، وفي الثاني تركت بدلالة العادة، لأن المعنى الحقيقي وهو وضع قدم أماماً متروك، وإنما تعارف المعنى المجازي، وهو الدخول، فيراد هذا، وكذا سائر الألفاظ المنقولة شرعاً كالصلاة والركعة والحج، أو عرفاً عامّاً أو خاصّاً.

وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في **يمين الفور**، وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وبدلالة اللفظ في نفسه، كما إذا حلف: "لا يأكل لحماً"، فأكل لحم السمك لم يحنث، وكذا إذا حلف: "لا يأكل فاكهة"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في ^{والثاني} المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.

أي لحم السمك

بدلالة معنى الح وقصده، فيحمل على الأخص، وإن كان اللفظ دالاً على العموم بحقيقته. **يمين الفور** والفور في الأصل مصدر، فارت القدر إذا عت واشتدت، فاستعير للسرعة، ثم سُميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث، يقال: جاء فلان من فوره أي من ساعته، والمراد **يمين الفور**: قول الرجل في حالة الغضب لامرأته (تريد الخروج من الدار): إن خرجت فأنت طالق، وإنما سُميت بهذا الاسم لصدورها من المتكلم في حالة فوران الغضب، فحقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت، ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم، وهو فوران الغضب، يحمل هذا الكلام على المعنى المجاري وهو هذه الحرجة المعية لهذه القرينة، حتى لو مكثت ساعة ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق، فحمل على الخاص، وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة - خاصة -، وكان القوم فيما سبق يقولون: اليمين مؤقتة، كقوله: "والله لا أفعل اليوم كذا"، ومؤبدة كقوله: "والله لا أفعل كذا" فأخرج الإمام مؤقتة معنى ومطلقة لفظاً.

بدلالة سياق النظم أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالاً من المؤخرة. **فليكفر** فإن حقيقة قوله: 'فليكفر' وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، وحمل على المعنى المجاري وهو التوبيخ من قبيل ذكر الصد إرادة الآخر لمعاينة بينهما؛ إذ المراد من مثل هذا الأمر الهى، ومثله: قول الرجل لآخر: "طلق امرأتى إن كنت رجلاً، وافعل في مالي ما شئت إن كنت رجلاً" لا يكون توكيلاً، وكذا قوله للكافر: "إن كنت رجلاً لا يكون رجلاً" لا يكون أماناً بقرينة قوله: "إن كنت رجلاً".

بدلالة اللفظ في نفسه أي باعتبار مادة حروفه ومأخذ اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه، وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكن يتفاوت أفراده بالريادة والنقصان، بأن يكون هذا المعنى في بعضه رائداً أو ناقصاً عن باقي الأفراد، فيخرج الناقص والرائد، ويسمى مشككاً. **في الثاني** أي العيب، وذلك لأن اللحم مأخوذ من الالتحام. يقال: التحم القتال أي اشتد، ثم سمي اللحم بهذا الاسم؛ لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

[الصريح والكناية وحكمهما]

وأما الصريح فمثل قوله: بعث واشترت ووهبت، وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة؛ لأنه ظاهر المراد. وحكم الكناية أنه لا يجب العمل به إلا بالنية؛ لأنه أي النية مستتر المراد، وذلك مثل المحاز قبل أن يصير متعارفاً. أي بلفظ الكناية أي لفظ الكناية

= باعتبار مأخذ اشتقاقه لا يتناول لحم السمك لقصور هذا المعنى فيه؛ إذ لا قوة والشدة بعير الدم، والسمك لا دم فيه؛ لأن الدموي لا يعيش في الماء، فلذا لا يبحث بأكل حمه، ونقولنا: 'باعتبار مأخذ اشتقاقه' احترر عن تناول باعتار آخر، فإنه بالاعتبار الآخر قد أطلق عليه اللحم في القرآن، قال تعالى: **فَكَيْفَ بِهِ مَعْنٍ** (ص ١٤) (الحل ١٤)، وبه تمسك مالك والشافعي **حيث** قالوا: بحث بأكل لحم السمك، وكذا الماكهة اسم ما يؤكل على سبيل التفرقة وهو التمتع، ولا يكفي وحده للعداء. قال الله تعالى: **عَنْ فَكَيْفَ بِهِ مَعْنٍ** (ص ٣١) أي متعمين، والتمتع أمر رائد عنى ما به قوام اسدق وقاؤه، والعب والرطب يتعلق بهما القوام، ويكفي بهما في بعض الأمصار للعداء، فحصل فيهما أمر رائد، فهذه الريادة لا يتناولها اسم الماكهة، فلا بحث بأكل العنب عند أبي حنيفة إذا لم يوس شيئاً، وعدمها بحث، وهو قول الشافعي **حيث**. وأما لو بواها فيبحث اتفاقاً. وهما أخاثة شريفة تركها بحافة التطويل، ولما فرغ عن الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية.

الصريح فما ظهر المراد به صهوراً بيناً حقيقة كان أو محاراً، وهو فعيل بمعنى فاعل، من صرح يضرحُ صراحةً وصراحةً إذا اكشف وأخلص، فسمي به؛ لا لكشافه وحلوصه عن محتملاته، والشيخ م بصره حصول المقصود ببيان الباطن، فأعرض عنه. **مقام معناه** يعني حكم الصريح أن يتعق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه. **حتى استعنى إلخ** أي لا يحتاج إلى أن يوي استكم، ويقصد هذا المعنى من كلامه، فيشت بعير قصد وعزيمة، حتى لو قصد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه: أنت طالق، يقع الطلاق بعير قصده.

ظاهر المراد. فلا يحتاج إلى الية والقصد قضاءً، وأما ديانة فله ما بوى. **بالية** أي بية استكم أو ما يقوم مقامها كدلالة الحار. **مستتر المراد**. فكان في ثبوت المراد تردد، فلا يوجب الحكم ما لم يبر ذلك لاستتار والتردد بالية أو ما يقوم مقامها، فلا يقع الطلاق بقوله: "أنت بائس" ما لم يوه الطلاق، أو لم يكن شيء قائماً مقامها، كدلالة حالة العضب أو مذاكرة الطلاق. **متعارفاً** فالمجاز متى لا يتعارف بين الناس بعد كناية؛ لأن المتكلم ستر المراد به عن السامع، فصار المراد في حقه في حيز التردد، فكان كناية، بخلاف ما إذا صار متعارفاً فإنه صريح، =

[جعل الكنايات بوائن]

وسُمِّي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازاً؛ لأنها معلومة المعاني، لكن الإهـام فيما يتصل به ويعمل فيه، فلذلك شابهت الكنايات، فسميت بذلك مجازاً، ولهذا الإهـام^{الحاصل} احتيج إلى النية، فإذا زال الإهـام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح، ولذلك جعلناها بوائن إلا في قول الرجل: "اعتدي"؛ لأن حقيقته للحساب، ولا أثر لذلك في النكاح، والاعتداد يحتمل أن يراد به ما يعدّ من غير الأقراء^{قطع الحساب}.

= مثل قوله: لا يصع قدمه في دار فلان، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدحول فصار صريحاً، وأشار المصنف في هذا أن الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز أيضاً.

وسمى البائن إلخ: جواب لسؤال مقدّر، وهو أنكم قسمتم: إن الكناية ما استتر المراد به، وألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وحرام، وبنة، وبتلة، وغيرها معلومة المراد والمعنى، فإن كل واحد يعلم أن البائن من البيونة وهو الانفصال، وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع، فتلك الألفاظ تستعمل في معانيها صراحة، فكيف تسموها كناية؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إما بطريق المجاز. معلومة المعاني: لأن أهل اللغة يعم أن البائن من البيونة، وهي الانفصال كما عرفت. فيما يتصل به إلخ: يعني الإهـام إما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه؛ إذ لا يعلم من أي شيء بائن، أم المال أو الجمال أو الروح أو العشرة؟ مجازاً. ولهذا يقع الطلاق البائن بما عد النية، ولو كانت كنايات حقيقة لكات بمسزلة قوله: "أنت طالق" فيقع به الطلاق الرجعي، وإليه أشار بقوله: ولهذا الإهـام إلخ: إذ لو كانت هذه الألفاظ كنايات حقيقة لكات عبارات عن صريح الطلاق، فوقع بها طلاق رجعي. ولذلك: أي لأجل أنها كنايات مجازاً. بوائن: حيث يقع بها الطلاق البائن.

اعتدي. استثناء من قوله: 'جعلناها بوائن' يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن، إلا قوله: اعتدي. وكذا قوله: استترني رحمك، وقوله: أنت واحدة، حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الألفاظ الثلاثة رجعياً؛ لأجل وجود لفظ الصلاق فيها تقديراً، أما قوله: 'اعتدي': فبینه المصنف بقوله: لأن حقيقته: أي الاعتداد المعلوم من قوله: "اعتدي". للحساب: يقال: اعتدّ مالك أي احسب عدد مالك. النكاح: وإزالة الملك بخلاف قوله: أنت بائن، وحرام، وأحواهما، فإذا بوى هما الطلاق يثبت البيونة والحرمة معه أيضاً، فإذا لم يؤثر ذلك الحساب في قطع النكاح فيحمل على أحد المعاني المتحملة التي يبينها المصنف بقوله. والاعتداد يحتمل إلخ: أي يحتمل اعتداد =

فإذا نوى الأقرء وزال الإهام بالنية **وجب** به **الطلاق** بعد الدخول **اقتضاءً**، وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه سببه، فاستعير الحكم لسببه، وكذلك قوله: "استبرئي رحمك".
أي الطلاق وهو الاعتداد بالسبب

= غير الحيض من إنعام الله تعالى، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. **الطلاق** الرجعي، فإن كانت المرأة مدحولا بها يثبت به الطلاق اقتضاءً. **اقتضاءً**: فكأنه قيل: 'اعتدي' لأي صلتك، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، أو صلقي ثم اعتدي، فلما أمرها بالاعتداد وم يكن العدة واحداً عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الأمر بضرورة صحة الأمر، والضرورة ترتفع بإثبات أصل الصلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر رائد، كاليسوة ولزيادة على واحدة، وحلاصة الكلام أن قوله: 'اعتدي' معناه الحقيقي الحسب، وهو لا يؤثر في انقطاع الكاح، فلا يمكن العمل بنفسه ما لم يحمل على أحد المعاني المحتملة، وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا بوى هذا المعنى فكأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، وامرأة المدحول بها محل العدة، ففي حقها يثبت هذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته، والضرورة تقدر بقدر ما يكفي به، وهو الطلاق بعير وصف اليسوة وغيرها، فيثبت الواحدة الرجعية، وإن كانت غير مدحول بها فهي ليست بمحل العدة؛ لأن العدة لا يثبت في حقها فلا يصح في حقها أن يقال: كأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فلا بد من أن يجعل قوله: 'اعتدي' مستعاراً من الصلاق كأنه قال: طلقي نفسك مجازاً، لإطلاق المسبب على السبب، ويثبت من قوله: "طلقي نفسك واحدة" رجعي.

سبب أي سبب اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. **لسببه**. وهو الصلاق، أي فاستعير الاعتداد لطلاق بأن أصق الاعتداد وأريد به الطلاق. فإن قيل: استعارة السبب للمسبب جائز، وأما استعارة المسبب بسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مرّ سابقاً، فكيف جوزتم هنا؟ قلنا: إذا كان المسبب محتصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين، وهنا الاعتداد المسبب محتص بسببه الطلاق. فإن قيل: لانسيم الاختصاص، لأن الأمة إذا تعتقت تعتد، وكذا إذا مات زوج امرأة تعتدت، فقد وجدت العدة بعير الصلاق؟ قلنا: لا؛ لأن الأمة إما تعتد تشبيهاً بالطلاق، فقد وجد الطلاق تقديرًا، والتي مات زوجها فعدتها في الحقيقة ليست نتعرف براءة الرحم بل لأجل الحداد، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، فلا يكون في الواقع من العدة.

ف: واعلم أن امرأة إذا كانت مدحولا بها فيصح في حقها أيضاً أن يراد بقوله: "اعتدي" صقي استعارة مسبب لسبب، كما جار في غير المدحول بها، فالوجه الأول مخصوص بالمدحول بها، والثاني يشملهما.

استبرئي رحمك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة التي يقع بها الطلاق الرجعي، فقوله: 'استبرئي رحمك' يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لكاح زوج آخر، فإذا بوى هذا يقع به الطلاق الرجعي، =

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة: **اعتدي**، ثم راجعها، وكذلك "أنت واحدة" يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح، لا عاملاً بموجهه. ^{أي يكون}

[الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام هو الصريح، فأما الكناية ففيها ضربٌ قصور من حيث إنه يقصر عن البيان بدون النية، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات حتى أن المقرر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة.

= فإن كانت مدحولا بها فكأنه قال: استرني رحمتك لأحل لكاح روح آخر؛ أي طلقك، فيراد الطلاق لصورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدحول بها يكون قوله مستعاراً عن الطلاق، كما مرّ تقريره في قوله "اعتدي"، فتذكره. **وقد جاءت إلخ** وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة: **اعتدي** ثم راجعها. ثبت من هذا أن قوله: "اعتدي" يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا. **أنت واحدة** يقع به الطلاق الرجعي، وهذه كلمة ثالثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثر نفسه في قطع الكاح، حتى يرد به أحد المعايير المحتملة التي بيّنه المصنف بقوله: يحتمل إلخ. **نعتاً للطلقة** فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طقة واحدة. **صفة للمرأة** بأن يكون معناه: أنت واحدة في الجمال، أو المال، أو غير ذلك من الأوصاف الحميدة.

فإذا: أريد به المعنى الأول. **الصريح**. أي صريح الطلاق بناءً على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدة" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طقة بمعنى الطلاق؛ لأن تقدير قوله: أنت طالق طقة واحدة فيقع الطلاق الرجعي كما في الصريح، ولا يكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملاً بموجهه.

موجه: أي عقتصاه؛ إذ موجه التوحد، ولا أثر له في قطع الكاح، فيحمل على أحد المعايير كما مرّ تقريره آنفاً.

هو الصريح: لأن وضع الكلام إنما هو للإيهام، والصريح في هذا الأمر أتم حيث يثبت المقصود به بغير النية أيضاً. **إبه** أي الكناية تأويل المذكور. **بدون النية:** فلا يظهر المراد بغير النية أو ما يقوم مقامها من دلالة بالشبهات. وهي الحدود والكفارات، فإنها لا تثبت بالكنايات. **حتى أن المقرر إلخ** فهو قال: إني جامعٌ فلانةً جماعاً حراماً، أو واقعتها، أو وطئتها، لا يجب عليه أحد ما لم يقل: كئتها، أو ربيتُ بها، وكذا لو قال لأحد: "فحرت فلانة أو جامعتها" لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل: "ربيتُها أو كئتها"، فإنها صريح في القذف.

[عبارة النص]

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم، وهي أربعة: الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه، أما الأول فما سيق الكلام له وأريد به قصداً أي بذلك الكلام

ثم شرع المصنف في التقسيم الرابع فقال: **والقسم الرابع** أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الأحكام، بأن هذا النظم كيف يدل على المراد من طريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الافتضاء، وهي وإن كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تعد هذه الأقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت من أقسام الكتاب مسامحةً. **أربعة** أي الأقسام الحاصلة من التقسيم الرابع أربعة: لأن المستدل إن استدل بالنظم، فإن كان مسوقاً فهو من الاستدلالات الفاسدة كما سيحكي بيانها إن شاء الله تعالى. وإذا عرفت هذا فاعلم أن في عبارة المصنف تسامحاً، وهو أن الأقسام الخاصة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره، لا الاستدلال بعبارة النص، وإنما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الأقسام تسامحاً، والاستدلال هو الانتقال من الأثر المؤثر أو بالعكس، والمراد هنا هو الأخير، والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى، لا النص المقابل للظاهر، بل هو أعم من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسراً أو محكماً أو غير ذلك.

أما الأول أي الحكم الثالث بالأول وهو عبارة النص. وأريد ذلك الحكم. **قصداً** حرج به الإشارة، وإنما أردنا بالأول الحكم ليصح حمل ما عليه، فهو بين الحكم الثالث بعبارة النص، لا عبارة النص ولا الاستدلال به، وعبارة النص نظم ثبت به حكم سيق له، والاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد أي استساظه من العبارة.

ف: اعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب: أحدها أن يدل على المعنى بأن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصلياً منه، كاعتد في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّكُمْ رُءُوسٌ لِقَوْمٍ مِنْكُمْ﴾ ما صاب كلهم من نسائه مني وأبوابي (النساء ٣)، وثانيها أن يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصوداً أصلياً منه، كإباحة الكاح من هذه الآية، وثالثها أن يدل على المعنى بأن يكون ذلك المعنى من لوازم مدلول اللفظ، كاتقاء بيع الكلب من قوله تعالى: ﴿إِنْ مِنْكُمْ كَلْبٌ﴾ [تيسير الحقائق] فالمعنى الأول مسوق له قطعاً. والثالث ليس بمسوق له قطعاً. والثاني مسوق له من وجه وهو أن المتكلم قصد التلطف به لإفادة معناه دون وجه، وهو إما ساق الكلام لما هو المقصود الأصلي لا له.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً، سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا، فدخل فيه القسم الأول والثاني، وفيما سبق في بيان النص: والظاهر أن يدل على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً أصلياً، =

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد،
والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة، حتى صحَّ إثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص،

= شرعاً أو عقلاً، وكذا حرج به القياس، فعلى هذا قوله: "لا استبطأ بالرأي" تأكيد لقوله 'لغة'. وردّ على من رعم
أن دلالة النص قياس حليّ، وذلك لأن القياس كثيراً ما يكون ظنيّاً لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص. وأن
القياس لا يقف عليه إلا المجتهد، فيحتاج فيها إلى النظر والاستساض، بخلاف الدلالة فإنه يعرفها كل من كان من
أهل اللسان بغير احتياج إلى ترتيب المقدمات والنظر، وأن الدلالة لا يكرها من يكر القياس وإليه يشير المصنّف
بقوله: **كالنهي عن التأفيف إلخ** ففي قوله تعالى: **لَا تَجْرُ بِهَا يَدَافٍ ۝** (السر، ٢٣) معناه امضوع له النهي عن
التكلم بكلمة "أف فقط"، وهذا ثابت بعبارة النص، فهذا النهي عن التأفيف يعنم حرمة انصر و الشتم وما
يؤديهما بغير الاجتهاد والتأمل، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب وإن لم يكن مجتهداً يعرف بمحرد
استماع هذا القول أن الضرب مهينٌ عنه وحرام، وهذا المعنى ثابت بدلالة النص؛ لأن هذا المعنى التزاميٌ لمعناه
الأصبي، وفي العبارة مسامحة، والأوون أن يقول: كحرمة انصر لذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف.
ثم أوصح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله: **والثابت بدلالة إلخ** في كونهما قطعيةً أو في أنهما يضافان إلى
النص، بخلاف القياس فإنه يضاف إلى الرأي.

بدلالة النصوص دون القياس، فهذا فرق جليّ بينهما، وذلك لأن الدلالة قطعية، والقياس* إذاً يكون بعنة
مستسطة يكون ظنيّاً، والحدود لا تثبت إلا بصريق قطعيّ، فيصحّ إثباتها بالأول دون الثاني. مثال إثبات حدود
بدلالة النص: إثبات حدّ الزنا بالرحم على غير "ماعز" الذي ثبت عليه بعبارة النص، وقصته على ما روى
الترمذي أنه جاء ماعز الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه قد زنا، فأعرض عنه، ثم جاء من شقّه الآخر فقال:
إنه قد زنا فأعرض عنه، ثم جاء من شقّه الأيسر فقال: يا رسول الله إنه قد زنا، فأمر به في الرابعة، فأخرج إلى
الحرة** فرجم بالحجارة. [الترمذي، رقم: ٤٢٨] فأمره عليه السلام بالرحم على ماعز ليس لأجل أنه ماعز
وصحابيّ، بل لأنه روى في حالة الإحصان، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرحم، وإن كان هذا
الحكم يثبت بطريق العبارة بخصوص أخرى. ومثال إثبات انكفارات بالدلالة إثبات انكفارة على غير الرجل
الذي وقع على امرأته عمداً في نهار رمضان على عهد رسول الله ﷺ، كما روى البخاري عن أبي هريرة ؓ =

* **والقياس** وأما إذا كان بعنة منصوبة فيساوي الدلالة في القطعية وإثبات الحدود.

** **الحرة**: هي بقعة ذات حجارة سود خارج المدينة.

[مقتضى النص]

إلا عند التعارض دون الإشارة. وأما المقتضى فزيادةً على النص ثبت شرطاً لصحة....
أي على المنصوص عليه

= قال: فيما نحن جنوس عند النبي ﷺ. إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله! هلكت، قال: ما لك؟ قال: وقعتُ على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ: هل أخذ رقة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل أخذ إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: احبس، فمكث النبي ﷺ فيما نحن عنى ذلك أتى النبي ﷺ بعرق فيه ثمر والعرق المكمل الضخم، فقال: أين السائل؟ قال: أنا، قال: حد هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فو الله ما بين لاتيها (يريد الحرتين) أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فصحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهيك. [البحاري، رقم ١٩٣٦] فأمره ﷺ بالكفارة للرجل المذكور ليس لأجل أنه كان صحابياً أو فقيراً بل لأجل أنه وقع على امرأته في شهر رمضان، فيعلم بالدلالة أن كل من يفعل كذا فعليه الكفارة، والأمثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات.

دون الإشارة. وذلك لأن الثالث بالإشارة ثابت بالنظم لغةً بلا واسطة، والثالث بالدلالة ثابت بواسطة معنى لارم للدلوى النص، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَدَمَهُ بِرَقْمِهِ﴾ (النساء ٩٢)، فهذه الآية تدلّ بطريق الدلالة على أنه يجب الكفارة على من قتل مؤمناً متعمداً، فإنه أعلى حالاً من الخطأ، كما تمسك بها الشافعي رحمه الله، ولكن الآية الثانية تدلّ بالإشارة على أن العمد ليس عليه الكفارة، فترجح هذه على الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَدَمَهُ بِرَقْمِهِ﴾ (النساء ٩٣)، فإنها تدلّ بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة؛ لأن الجراء اسم للكاقي، وأيضاً هو كل المذكور، فعلم أنه لا جراء له سوى جهنم كما هو مذهبنا. فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لا يجب عليه الدية والقصاص؟ قلت: ذلك جراء المحل، وأما جراء الفعل فهو في الخطأ الكفارة، وفي العمد جهنم، ولو سلم فالقصاص، والدية يثبت بصر آخر فتأمل.

المقتضى: على صيغة اسم المفعول. **فزيادة.** في الكلام لصيانتها عن الدعوى وغيره، والزيادة مصدر بمعنى المزيد، فالخاص على تلك الزيادة الذي هو الصيانة" يسمّى بالمقتضى على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصحّ إلا بالزيادة هو الاقتضاء. وقيل: الكلام الذي لا يصحّ إلا بالزيادة هو المقتضى على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو الاقتضاء، وما ثبت به هو حكم المقتضى. كذا ذكره بعض المحققين. **ثبت** ذلك المقتضى أو الزيادة على تأويل المزيد، والمآل واحد، والجملة صفة للزيادة. **شرطاً:** مفعول له أي ثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

* **الصيانة:** أي صيانة الكلام عن اللغو ونحوه.

المنصوص عليه لما لم يستغن عنه، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص، فقد اقتضاه النص، فصار المقتضى بحكمه حكماً للنص، والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة به.

لما متعلق بقوله شرطاً. **عنه** أي عن المقتضى وهو المرید. **فقد اقتضاه** أي المقتضى الذي هو الريادة بمعنى المرید. **النص** في معنى التعليل له، أي بما وجب تقديم مقتضى لأجل تصحيح انصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه أي صيبه لصحته، فكان من شروطه، وتقدم الشرط على الشروط ضروري، وقيل: قوله "لما لم يستغن مستأنف، وقوله: "وجب تقديمه" جوابه، وقوله "قد اقتضاه النص" وجه لتسميته بهذا الاسم. واحاصل أن مقتضى ريادة على المنصوص تثبت تلك الريادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الريادة يلغو انصوص فهي شرط لصحته؛ لأنه لا يستغني عنه، فهو شرط، والشرط واجب التقديم على المشروط، فكذا هذه الريادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه، ولما كان النص اقتضاها أي طلبها فسميت هذه الريادة بـ "مقتضى".

حكماً للنص: ومضافاً إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضى بالكسر، فيكون المقتضى مضافاً إليه بنفسه، وحكمه بواسطته. فإن قلت: قد سبق أن مقتضى شرط، والشرط أصل متقدم، والحكم فرع متأخر، فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطاً حكماً للنص المقتضى بالكسر؟ قلت: هما اعتباران، فالمقتضى بما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وفرع وحكم باعتبار أنه يثبت بتعية المقتضى أي النص.

والثابت به إلخ أي الحكم الثابت بالمقتضى يساوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم القطعي.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء، مثاله: قوله **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** قيس، سألت رسول الله ﷺ عن دم الحیض يصيب الثوب، فقال: 'اعسله بالماء والسدر، وحكيه ورو بصلع'. [ابن ماجه، رقم: ٦٢٨] فقوله **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** 'اعسله' يدلّ بالاقتضاء على أن لا يجوز غسل الحجاسة بغير ماء من المائعات؛ لأن الأمر بالاعسل بالماء يقتضي صحة أن لا يجوز بغير الماء، ولكن هذا القول بعينه يدلّ بدلالة النص على جواز غسل الحجاسة بالمائعات كاحل؛ لأن معنى النص الذي يعرفه كل أحد هو إزالة الحجاسة الحقيقية، لا استعمال الماء بعينه، وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات. ألا ترى أن من ألقى الثوب المحس على الماء يسقط عنه الغسل، فترجّحت الدلالة على الاقتضاء.

ف: واعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها ما يقدر لصدق المتكلم، مثل حديث: 'رفع عن أمي الحصى'. [فتح اساري] وثانيها ما يقدر صحة الكلام عقلاً كـ **﴿سُبْحَانَ بَقْرِيٍّ﴾** وثالثها ما يقدر لصحته شرعاً كـ 'أعتق عبدك عتي ألفاً'، وستموا الكل مقتضى، وعرفوه بأنه جعل غير المنطوق كاسطوق لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاضي أبو ريد، =

[الفرق بين المقتضى والمخدوف]

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى والمخدوف، وهو ثابت لغةً، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان مخدوفاً فقدّر مذكوراً أي يقدر مذكوراً انقطع عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ﴾، فإن السؤال يتحوّل عن القرية إلى المخدوف، وهو الأهل عند التصريح به.

= ثم اختلفوا في قوله العموم، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومه، والشافعية إلى عمومه، والمتأخرون من أصحابنا كشمس الأئمة وفخر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله لامرأته: طلقي نفسك، حيث جوّزوا بية الثلاث) جعلوا مقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً، أو سموه مخدوفاً ومضمرًا، وجوّزوا فيها العموم خاصة، وتابعهم المصنّف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغة: فالمخدوف ثابت لغةً، والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف المخدوف: إنه ما أسقط من الكلام احتصار الدلالة الباقي عليه، فكان ثابتاً لغةً. **آية ذلك:** أي علامة الفصل. **أن ما اقتضى غيره:** أي الذي يقتضي غيره وهو المقتضى بالكسر. **ثبت عند إلخ:** أي يقرّر ويشت عند وجود المقتضى، يعني الفرق بين المخدوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مرّ، والثاني أن المقتضى بالكسر يقرّر عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المخدوف، فإن عند تصريح المخدوف يقطع ما يضيف إلى المذكور، ويتعلّق بالمخدوف، وهذا معنى قوله: **وإذا كان:** ما يحتاج إليه انطوق. **انقطع إلخ:** أي يقطع ما يضاف إلى المذكور ويتعلّق بالمخدوف.

المخدوف وهو إلخ: أقول: تنقض القاعدتان، أمّا الأخيرة فبقوله تعالى: ﴿فَقَدْ اصْرَتْ نَعَصَاتُ الْحَجَرِ﴾ (سورة: ٦٠)، فانفجرت منه اثنا عشرة عيناً، فإن المخدوف هنا: فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية، ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به ولا يتغير الإعراب، وأمّا الأولى فبقوله: «اعتق عبدك عني بألف»، فإنه إن قدر البيع ويقال: بع عبدك عني وكر وكيي بالإعتاق، فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأموراً بإعتاق عبده، وبعد التقدير يصير مأموراً بإعتاق عبد المتكلم، وقد تكفّف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قيل: إن الفرق بينهما بالوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعيّ، والمخدوف لغويّ.

[الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شرباً دون شراب، لاتعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي رحمه الله، والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما بيّنه انصف بقوله: **ثم الثالث بمقتضى إلخ** يعني أن الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، حتى لو حلف: لا يشرب، ونوى شرباً دون شراب يحنث بالشراب أي شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إما يقدر باقتضاء الكلام؛ لأن الشراب لا يتحقق بدون المشروب، فيقدر المشروب اقتضاءً، فيحنث بكل شراب أي مشروب كان، لا لأنه عام بل لأجل وجود ماهية الشراب، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله. لأن عده يحري فيه العموم والخصوص؛ لأنه عام كالمخدوف، وهو يقبل العموم والخصوص. وحاصل هذا الوجه أن مقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المخدوف، وهذا أصل كبير يختلف بينا وبين الشافعي، يتفرّع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على مذهب من يقول: إن المقتضى شرعي غير سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقبي، فتأمل. وما ساق الكلام في الفرق بين المخدوف والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أتى بعده بذكر الدلالة بأنها أيضاً لا تحتمل العموم تمييزاً للفائدة.

لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمله المقتضى؛ إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم للموضوع به، لا للفظ. **لأن معنى النص إلخ**: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق الدلالة) كالإيداء في قوله تعالى: **وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ أَثْمًا** (السر ٢٣)، إذا ثبت كونه عنة لحرمة التأفيع امهني عنه، والمعنى شيء واحد لا يتعدد بتعدد المحال. فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثر الثالث لعة وهو الإيداء مثلاً، موجوداً في صورة ولا يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم أن لا يكون الإيداء علة، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قوله: إذا ثبت كونه عنة لا يحتمل أن يكون غير علة، بل أيما وجد العنة وهي الإيداء وجدت الحرمة، وهذا لا يسمى تعميماً عند القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عاماً يخصّ؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

وأما الثابت بإشارة إلخ: احتج في هذا، فقال القاضي أبو ريد ومن سلك مسلكه: هو أيضاً لا يحتمل التخصيص؛ لأن العموم إما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأحده، فأما ما يقع الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، فإذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص؛ لأنه فرع. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومبهم المصنّف: إنه يحتمل ذلك؛ لأن الثالث بالإشارة مثل الثابت بالعبارة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثالث بالعبارة يحتمل العموم فيمكن أن يخصّ، كذا هذا.

ومثال إشارة المخصوص البعض قوله تعالى: ﴿لَا تَقْعُدُوا عَلَى أَرْجُلِكُمْ فَتَسْوُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالَكُمْ﴾ (سورة: ١٥٤)، فإن هذا الكلام سيق لعنوّ درجات الشهداء، ويمهم منه بطريق الإشارة أنه لا يصلى عليهم؛ لأهم أحياء، كما ذهب إليه الشافعي رحمته، لكن خصّ منه حمرة بما روى أحمد عن عبد الله ابن مسعود رضي أن النبي صلى صلى على حمرة سبعين صلاة، وأما مثاله على مذهبه فهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى سُرُودِهِ﴾ (سورة: ٢٣٣)، فإن هذا الكلام يدلّ بطريق الإشارة على أن للأب حق التملّك في مال ولده، فخصّ منه وطء الأب جارية ولده، فإنه لا يحلّ حتى تحبّ عليه قيمتها على ما عرف. ثم ما كانت تمسّكات علمائنا منحصرة في الأربع: العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي رحمته وأتباعه يتمسّك بوجوه آخر أيضاً سوى هذه، أراد المصنّف أن يبيّن فسادها، ولذا أورد فصلاً.

فصل: واعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي رحمته قسموا الدلالة إلى مطوق ومفهوم، وقالوا: انطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وهذا يشمل ما سميّاه عبارة أو إشارة أو اقتضاء، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ، لا في محلّ النطق. ثم المفهوم عندهم نوعان: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المطوق، وهذا ما سميّاه دلالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم فاسدة عبداً، لا يصحّ الاحتجاج بها كما قال المصنّف.

[العمل بالنصوص بوجوه آخر]

فصل: ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخرى، هي فاسدة عندنا، منها ما قال بعضهم: إن التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه، وهذا فاسد؛ لأن النص لم يتناوله، فكيف يوجب الحكم فيه نفياً أو إثباتاً، ومنها ما قال الشافعي **قوله**: إن الحكم متى ^{أي قوله المذكور} علق بشرط، أو أضيف إلى مسمى بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف، ولهذا لم يُجَوِّزَ نكاح الأمة عند فوات الشرط، ^{في الأول} ^{في الثاني}

بوجوه أخرى: غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. **بعضهم:** وهو أبو بكر الدقاق وأبو حامد وبعض الحاشية والأشعرية. **التنقيص على الشيء:** باسمه العلم، أي بالاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم جنس كالماء في حديث العسل، أو علماً كريد. **يوجب التخصيص إلخ:** والحاصل أن الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم، كقوله **لا** 'إِنَّمَا مَاءٌ مِنْ مَاءٍ'. [مسم، رقم: ٧٧٥] والمراد بماء الأول العسل، وبالثاني المي، فلما **بصر** **لا** بالماء هو علمه ففهم الأتصار عدم وجوب الاعتسار بالإكسال لعدم الماء، فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك.

نَفْيًا أَوْ إِبْتِائًا، يعني لما لم يتناول النصف المسكوت عنه فكيف يشت حكم فيه نفيًا أَوْ إِبْتِائًا. فإِذَا قُتِلَ: جَاءَ رِيْدٌ، فهِذَا الْكَلَامُ لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهُ كَعَمْرٍو، فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عَمْرًا لَمْ يَحْيَ أَوْ جَاءَ، وَإِلَّا يَلْزَمُ الْكُفْرُ فِي قَوْلِهِ: 'مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ'، فَإِنَّهُ عَلَى هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ غَيْرَهُ لَيْسَ بِرَسُولٍ، وَهُوَ كُفْرٌ، فَهَؤُلَاءِ التَّحْصِصُ أَنْ يَتَأَمَّلَ الْمُجْتَهِدُ فِيهِ، فَيُسْتَحْكَمُ فِي غَيْرِهِ بِالْقِيَاسِ وَيُنَالُ دَرَجَةُ الْجُحُودِ. وَأَمَّا اسْتِدْلَالُ الْأَنْصَارِ بِهِوَ حَرْفِ اسْتِعْرَاقٍ الَّذِي هُوَ الْإِلَامُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِيهِ اسْتِعْرَاقٌ عِنْدَ عَدَمِ الْعَهْدِ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى جَمِيعُ أَفْرَادِ الْفَسْلِ مِنْ شَيْءٍ، يَعْنِي جَمِيعَ أَفْرَادِ الْعَسَلِ الَّذِي يَتَعَبَّقُ بِالشَّهْوَةِ مُحْضَرٌ فِي الْمَاءِ، فَقَوْلُ "الْمَاءِ" قَدْ يَشْتَعِيَانِ بِأَنَّ يَسْرُلَ فِي السُّومِ أَوْ الْيَقْصَةُ بِالسُّومِ أَوْ بَعِيرُهُ، وَقَدْ يَشْتَعِيَانِ دَلَالَةً بِأَنَّ يَقَامُ دِينُهُ وَهُوَ التَّقَاءُ اخْتِلَافِي مَقَامِهِ. كَمَا يَقَامُ السُّومُ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ

مَتَى عُلِّقَ بِشَرْطٍ: كَمَا يَكُونُ فِي مَفْهُومِ الشَّرْطِ. **بِوَصْفٍ خَاصٍّ**: كَمَا يَكُونُ فِي مَفْهُومِ الْوَصْفِ بِأَنَّ يَكُونُ الْأَسْمُ عَامًّا وَلَكِنَّهُ قَيْدٌ بِوَصْفٍ مُخْتَصٍّ بِالْعَصِّ كَقَوْلِهِ ﷺ: "فِي الْعَمِّ السَّائِمَةِ رَكَاةٌ" [جَامِعُ الْعُومِ وَالْحُكْمِ]، فَإِنَّ اسْمَ الْعَمِّ عَامٌّ فِي جِنْسِهِ، وَوَصْفُ السُّومِ مُخْتَصٌّ بِعَصَاهُ لَا بِكُلِّهِ. **أَوْ حَبٍّ**: التَّعْبِيقُ فِي الْأَوَّلِ، وَالْإِضَافَةُ فِي الثَّانِي.

أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، وحاصله أنه ألحق الوصف بالشرط، واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب، ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك،
 الشافعي

أو الوصف: وهو الإيمان في الفتيات أي الإماماء. ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ إلخ: أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة في المال أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ويفقتهن فله أن ينكح أمة مؤمنة من مملوكات إيمانكم، أي إخوانكم نخذف المصاف، وإلا لا يجوز نكاح السيد بأمة نفسه، فالله تعالى علّق حكم نكاح الإماماء بشرط عدم طول الحرية، ثم قيّد الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالأمة عند القدرة بنكاح الحرية، وأيضاً لا يجوز نكاح الكفاية للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله. وعدداً حار الأمران. **وحاصله:** أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التقيّد بالشرط أو الوصف يدلّ على نفي الحكم عما عداه.

الحق الوصف إلخ: في كونه موجباً للعدم عند العدم؛ لأن أثر الوصف في المنع كآثر الشرط، بدليل أن الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط. ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق راكئة، فإن الطلاق في هذا القول متعلق بركوبها، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت راكئة، متعلق بركوبها، فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين يعبر الركوب ألحق الوصف بالشرط. **واعتبر التعليق إلخ:** واعلم أن أثر التعليق في المنع اتفاقي، لكن عند الشافعي رحمه الله هو يجمع الحكم عن الثبوت إلى رمان وجود الشرط، ولا يجمع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق مع وجود الحكم إلى رمان وجود الشرط، فكان عدمه مصافاً إلى عدم الشرط، وعدداً التعليق يجمع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، فكان عدم الحكم ساءاً على العدم الأصلي، ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو "أنت طالق"، والحكم هو وقوع الطلاق، فعند الشافعي التعليق بالشرط (أعني الدخول في الدار) إنما عمل في مع الحكم فقط دون السبب؛ إذ السبب قد وجد حساً لا مردّ له.

ولذلك: أي لأجل أن التعليق إنما يؤثر في مع الحكم دون السبب. **تعليق الطلاق إلخ:** فمن قال للأجنبية: "إن نكحتك فأنت طالق"، أو قال لعدوّه: "إن ملكتك فأنت حر"، فهذا الكلام عده باطل، حتى لا يقع الطلاق بعد النكاح ولا الإعتاق بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند التعليق، فلا بدّ لانعقاده من وجود الملك في المحلّ، فإذا خلا المحلّ عن الملك لغا، وصار كما إذا قال للأجنبية: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا باطل بالاتفاق.

[الفرق بين الواجب المالي والبدني]

وجوز التكفير بالمال قبل الحنث؛ لأن الوجوب حاصل بالسبب على أصله،
 ووجوب الأداء متراخ عنه بالشرط، والمالي ^{أي وجوب الكفارة} يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب
 أدائه. أما البدني ^{أي الواجب المالي} فلا يحتمل الفصل، فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب، وإنا نقول:
 بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علةً للحكم،
 كالصوم

وحوز التكفير إلخ هذا تفريع آخر على ما ذهب إليه الشافعي -رحمه الله- فإذا حنث: والله لا أفعل كذا، ولم يحنث
 بعد ذلك كقر قبل الحنث، بأن أعتق رقبة أو أصعم عشرة مساكين أو كساهم جارية عده.
 حاصل بالسبب وهو اليمين، ولهذا يضاف الكفارة إليها، فيقال: كفارة ليمين، إلا أن الحنث شرط لوجوب
 أدائها، والتعليق بالشرط مقدّر، فكأنه قال الخالف: إن حنثت فعني كفارة بيمين، فإذا وجد السبب يصح الحكم
 مرتباً عليه. ووجوب الأداء إلخ يعني أن نفس وجوب الكفارة إنما هو بالسبب، وهو اليمين، فإذا وجد السبب
 ترتب الحكم عليه، وأما وجوب أداء الكفارة فهو يتأخر عن السبب ويخص بالشرط وهو الحنث، فلا يكون
 وجوب الأداء قبل الحنث. ثم أشار إلى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم، حيث لا يخور تعجيلها قبل
 الحنث عنده، بخلاف الأولى. يحتمل الفصل إلخ: فيفصل نفس وجوبه عن وجوب أدائه، ألا ترى أن من
 اشترى شيئاً إلى شهرين مثلاً، فثبت الوجوب بنفس العقد، ولا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل.
 فلا يحتمل الفصل يعني ليس الفصل بين نفس وجوبه ووجوب أدائه، بل نفس وجوبه ليس إلا وجوب أدائه.
 ألا ترى أن الصلاة ليست إلا فعلاً معلوماً، وكذا الصوم، فوجوب الصلاة والصوم لا يكون إلا وجوب الأداء.
 فلما تأخر إلخ وعن نقول: هذا الفرق ساقط عن أصله؛ لأن ذات الأموال إنما تقصد في حقوق العباد، فيصح
 هذا الفرق في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فانقصود هو الأداء، فيكون كالبدني في عدم انعكاسه نفس
 وجوبه عن وجوب أدائه.

ثم أجاب المصنف عن استدلال الشافعي -رحمه الله- بقوله: وإنا نقول إلخ هذا جواب عن أصل الشافعي -رحمه الله- الذي
 كان موطأ بأمرين: الأول أنه أحق الوصف بالشرط، والثاني اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون
 السبب كما مرّ تشريحه آنفاً تحت قوله: "وحاصله"، فقوله: "بأن أقصى درجات الوصف إلخ" منع عن الأمر
 الأول، وحاصله أن لا يستلزم أن الوصف ملحق بالشرط عنى الإصلاق، بل لو وصف ثلاث درجات، أداها
 أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى: ٥٨، لَكُمْ فِي خَيْرِكُمْ (النساء ٢٣)، وهذا انقسم لايوجب العدم =

كما في قوله تعالى: "الزاني" و"السارق"، ولا أثر للعلة في النفي بلا خلاف. ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم، فمنعه من اتصاله بمحلّه، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً، ولهذا لو حلف: لا يطلق، فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط، وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع؛

= عند عدمه بلا خلاف، فوجوده وعدمه سواء، وأعلاها أن يكون معنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم، كما في قوله تعالى: الزانية والزاني، والسارق والسارقة، فإن وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الخلد، ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع، وذلك لأن الحكم متى رتب على الاسم المشتق كان مآخذه علة للحكم على ما عرف، وإذا كانت أعنى درجات الوصف أن يكون علة لا يدلّ عدمها على عدم الحكم؛ لأن عدم العلة لا يدلّ على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يشت احتصاصه بها؛ لحوار ثبوت الحكم حينئذ بعلل شتى، فأدباها أولى أن لا يدلّ عدمه على عدم الحكم، وأوسطها أن يكون معنى الشرط، فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط.

ولو كان شرطاً إلخ: هذا منع عني الأمر الثاني ووجوب عن مفهوم الشرط أيضاً. وحاصله وإن سلّمنا أن الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط ولكن لا سلّم أن عدمه يدلّ على عدم الحكم؛ لأن عدم الشرط لا يدلّ عبداً عني عدم الحكم، فكذا عدم الوصف الملحق به، وذلك لأن الشرط وهو قوله: "إن دخلت الدار" إنما دخل على السبب، وهو قوله: أنت طالق؛ لأنه هو المذكور دون غيره من الحكم، وهو وقوع الطلاق، فعدم الشرط إنما يدلّ على عدم المشروط، وهو السبب دون الحكم. ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" علق قوله "فأنت طالق" وهو السبب بالشرط، وهو قوله: "إن دخلت الدار"، فهو لم يقل: إن دخلت الدار، لوقع الطلاق بالفعل، فقوله: "إن دخلت الدار" مع السبب من اتصاله بمحلّه، وهو المرأة، فقوله: "أنت طالق" لم يتصل ولم يقع على محلّه لأجل قوله: إن دخلت الدار. **لا ينعقد سبباً:** فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط، فكان عدم الحكم لعدم السبب، لا لعدم الشرط.

ولهذا لو حلف إلخ: تأييد وإلزام على الخصم بما هو مجمع عليه، أي ولأجل أن المعلق لا ينعقد سبباً، حتى لو حلف أحد: والله لا يطلق امرأته، فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، لا يحنث بهذا القول ما لم يوجد الشرط وهو دخول الدار، وذلك لأن قوله: "إن دخلت الدار" مع قوله: "أنت طالق" عن اتصاله بمحلّه، فكأنه لم يقل هذا القول ما لم يوجد الدخول، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله: "أنت طالق" فيحنث.

وهذا بخلاف إلخ: جواب عن استدلال الشافعي، تقرير الاستدلال أن الشرط إنما يردّ على الحكم دون السبب؛ إذ لا معنى لجعل قوله: "أنت طالق" معدوماً، مع كونه موجوداً حسّاً، فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب، =

لأن الخيار داخل على الحكم دون السبب، ولهذا لو حلف: لا يبيع، فباع بشرط
 أي خيار الشرط في اليوم
 الخيار يحنث، وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود
 الشرط، لا في أحكامه صحّ تعليق الطلاق والعناق بالملك، وبطل التكفير بالمال قبل
 الحنث، وفرقه بين الماليّ والبدني ساقط؛ لأن حق الله تعالى في الماليّ فعل الأداء،
 والمال آلة، وإنما يُقصد عين المال في حقوق العباد.

= كشرط الخيار في البيع يدخل على الحكم دون السبب. وتقرير الجواب: هذا أي دخول الشرط في العناق
 والطلاق على سبب دون الحكم، بخلاف خيار الشرط في البيع **دون السبب**: وهو البيع؛ لأن البيع يحتمل
 الخطر؛ لأنه من قبيل الإثبات، وهو غير محتمل للحصر، لأنه يؤدي إلى القمار الذي هو حرام، وفي جمعه متعلقاً
 بالشرط حظر تام، فكان القياس أن لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط، لكن الشرح حوّل
 ذلك ضرورة دفع العس، فيتقدّر بقدرها، وهي تدفع نفعه متعلقاً بالحكم دون سبب، خلاف العناق واصطلاحاً؛
 إذ هي ليس كذلك، فهما احتملان التعليق بالشرط، فوجب أن يجعل الشرط داخلاً على أصل سبب دون
 الحكم، فقياسكم قياس مع الفارق. **ولهذا** أي لأن شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب.

يَحْت لتحقيق البيع؛ لأن شرط الخيار لم يدخل على البيع ولم يجمعه عن الابعقاد. **لا في أحكامه**. يعني أن التعليق
 بالشرط بعدم السبب إلى زمان وجود الشرط، ولا يعدم الحكم كما مرّ بشرعيه. **صحّ تعليق إلج** فيما إذا قال:
 إن كنتك فأنت طالق، أو إن كنتك فأنت حر؛ لأنه لم يوحد قوله: أنت طالق وأنت حر وقت التعليق
 حتى يحتاج إلى إخل؛ فإذا وجد الكاح وامتنع فحينئذ يكون محلاً لورد قوله: أنت طالق وأنت حر، فلا بأس
 لوقوعه في محله. **وبطل التكفير إلج**: لأن اليمين لا تعتقد إلا للبر، فكيف تكون سبباً للحنث؟ فلا يصح تقديم
 على السبب وهو الحنث. **وفرقة بين إلج** بأن الماليّ يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه، فهذا صحّ فيه
 تقديم الكفارة على الحنث، بخلاف البدني فلا يحتمل الفصل، فلا يفتك نفس الوجوب فيه عن وجوب الأداء،
 فيكون معاً بعد الحنث، فلا يصحّ فيه تقديم الكفارة قبل الحنث. **فعل الأداء**. فيكون كالبدني، لا يفتك فيه
 نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فلا يصحّ فيه أيضاً تقديم الكفارة قبل الحنث كما هو مذهبا.

آلة: أي آلة الأداء، فيكون المقصود هو الأداء، وهو إما يجب بعد الحنث فلا يصحّ تقديمه على الحنث.
وإنما يقصد إلج: يفتك فيها نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فيصحّ هذا الفرق فيها ولا يصحّ في حقوق الله تعالى،
 والكفارة من حقوق الله تعالى، فلا يصحّ هذا الفرق فيها.

هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمته الله: إن المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في أي من الوجوه الفاسدة حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط، فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات؛ لأنها جنس واحد. أي عدم الشرط وعندنا لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثة واحدة بالمقياس بعد أن يكونا في حكمين؛ لإمكان العمل بهما. قال أبو حنيفة ومحمد رحمتهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلاً عا مداً أو نهاراً ناسياً: إنه يستأنف. أي للصوم

إن المطلق إلخ: انطبق هو المعترض لدات دون الصفات لا بالمي ولا بالإثبات، والمقيّد هو المعترض للدات مع صفة منها، فإذا وردا في مسألة شرعية فعند الشافعي رحمته الله المطلق يحمل على المقيّد، أي يراد به المقيّد وإن كانا واقعين في حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد، وهو قوله تعالى: ﴿وتحرير رقبة﴾ بدون قيد الإيمان، فعند الشافعي رحمته الله قيد الإيمان معتبر هنا أيضاً.

في المنصوص عليه: وهو كفارة القتل، ويوجب نفي الحكم عند عدمه. **لأنها جنس واحد:** شرعت للستر والزجر. والحاصل أنه سي كلامه على أن المفهوم حجة قائل بأن التقييد بالوصف بمسألة التعليق بالشرط، وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مرّ سابقاً، فكأنه قيل في كفارة القتل: فتحرير رقبة إن كانت مؤمّة، فإذا لم يكن وصف الإيمان لا يجوز بناءً على أن عدم الحكم عند عدم الشرط، وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعيّ يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة.

وعندنا لا يحمل إلخ: يعني إذا ورد انطبق والمقيّد في حادثة واحدة أو حادثتين، ويكون أحدهما ورد في حكم وأحدهما في حكم آخر، لا يحمل المطلق على المقيّد أصلاً عندنا؛ لإمكان العمل بكل واحد منهما؛ إذ يجوز أن يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة، والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة أخرى، كما في إعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين، فالحكم واحد وهو إعتاق الرقبة، ولكن الحادثة اثنتان: أحدهما كفارة القتل، والأخرى كفارة اليمين. ففي الأولى ورد المقيّد كما قال تعالى: ﴿وتحرير رقبة مؤمّة﴾ (النساء: ٩٢)، وفي الأخرى ورد المطلق كما قال تعالى: ﴿وتحرير رقبة﴾. يعبر قيد الإيمان، فلا يحمل أحدهما على الآخر؛ إذ يجوز أن يكون مقصود الشارع التعليق في الأولى والتوسعة في الأخرى، وكذا لا يعمل أحدهما على الآخر إذا كانا في حكمين وإن اتحد الحادثة، كما بين المصنّف مثاله في المتن. **إنه يستأنف:** الصوم، يعني من ظاهر بامراته بأن قال: ظهر كظهر =

إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب

ولو قربها في خلال الإطعام لم يستأنف؛ لأن شرط الإحلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقديم على المسيس، وذلك منصوص عليه في الإعتاق والصيام دون الإطعام، وكذلك إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه، كما قلنا في صدقة الفطر:

= أمي مثلاً، ثم أراد أن يكفر بالصوم أو الإعتاق، فجامعها في خلال الصوم أي قبل إتمام صيام شهرين في الليل، عامداً أو ناسياً، وفي النهار ناسياً فعند محمد وأبي حنيفة **لا يستأنف** الصيام؛ لأنه تعالى قال: **﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَافَسَا﴾** (مائدة: ٤)، فثبت بمقتضى النص أن الإحلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه أن التقديم عليه شرط؛ لأن الإحلاء من ضرورة التقديم؛ إذ لا يتصور التقديم بغيره، فكان الواجب عليه شيئين. أحدهما التقديم، والآخر الإحلاء، فمن عجز عن الأول فعليه الثاني، وإلا نفات الأمران جميعاً، وقيل أبو يوسف وإسحاق **لا يستأنف**؛ لأن تقديم جميع الصيام على المسيس فرض، كما في قوله: **﴿مَنْ فَرَّ أَنْ يَتَنَافَسَا﴾**، فإذا جامعها فات تقديم البعض دون البعض، فهو استأنف لفات تقديم الجميع. قوله: 'ليلاً عامداً' ليس قيداً احترازياً؛ لأن العمد والسيب في الليل سواء كما في 'شرح الطحاوي'، وقوله: 'أو نهاراً ناسياً' احتراز عن العمد؛ إذ لو جامعها في النهار عمداً لوجب عليه الاستيناف بالاتفاق.

ولو قربها إلخ: يعني لو أراد أن يكفر بإطعام ستين مسكياً فجامعها قبل الإطعام أي في وسطه، فإنه لا يستأنف الإطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة.

التقديم على المسيس: كما مر من أنه لا يتصور تقديم الصيام على المسيس بدون الإحلاء عن المسيس. **منصوص عليه إلخ** لقوله تعالى: **﴿وَحَرِّمْنَا رِفْعَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَافَسَا﴾** (مقصص: ٣)، فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتنافسَا. **دون الإطعام**: حيث لم يذكر فيه إلا قوله تعالى: **﴿فَمَنْ لَمْ يَسْطِعْ فِإِصْعَهُ سَتِينَ مُسْكِيًا﴾** (مائدة: ٤)، ولم يذكر فيه 'من قبل أن يتنافسَا'، والحاصل أن الحادثة ههنا متحد ولكن الحكمين (أحدهما إطعام ستين مسكياً، وثانيهما صيام شهرين وإعتاق الرقة) مختلفان، وأحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقديم حيث لم يقل: إطعام ستين مسكياً من قبل أن يتنافسَا، والآخر مقيد، ذكر فيه هذا القيد، فلا يحمل أحدهما على الآخر بل يجري كل واحد منهما على سننه، ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه لم يشترط الإحلاء عنه، فلا يلزم الاستيناف إن جامعها في خلال الإطعام؛ لعدم اشتراط الإحلاء عن المسيس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقديم، كما في إعتاق الرقة والصوم. **على سننه**: ولا يحمل المطلق على المقيد.

إنه يجب أدائها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد، وعن العبد المسلم بالنص المقيّد بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع.

أي لا منافاة

بالنص المطلق إلخ وهو قوله "أدّوا عن كل حرّ وعبد، صغير أو كبير نصف صاع من بر، أو صاع من تمر." [بدائع الصائغ]. ففي هذا الحديث ليس قيد المسلم. **بالنص المقيّد** إلخ وهو ما روى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ فرض ركعة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على كل حرّ وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين. وقال أبو عيسى الترمذي: رواه مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، ورواه غيره واحد عن نافع ولم يدكروا فيه 'من المسلمين'. [الترمذي، رقم: ٦٧٦].

والحاصل أن المطلق والمقيّد إذا دخلا على السب (نحو: "أدّوا عن كل حرّ وعبد" هذا مطلق، و"عن كل حرّ وعبد من المسلمين"، وهذا مقيّد، فإن هذين الصيغ دخلا على السب وهو الرأس، فإن سب وحب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما بدل على أن الرأس المطلق سب، والثاني على أن رأس المسلم سب) لا يحمل أحدهما على الآخر. **فوجب الجمع**: بين المطلق والمقيّد، ولا يحمل أحدهما على الآخر، فيجعل كل واحد منهما سباً، وأما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق، كما أمر الله لأعرابي جامع امرأته في هار رمضان: أن يصوم شهرين متتابعين. رواه أبو داود [رقم: ٢٣٩٠] وغيره. وفي رواية له عن ابن جريج عن الزهري على لفظ مالك: أن يصوم شهرين فلا قيد التتابع، والحكم والحادثة واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه. وضبط المقام أن المطلق والمقيّد إذا وردا لبيان الحكم، فإما أن يختلف الحكم أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أطعم رجلاً، وكس رجلاً عارياً، وإلا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أعتق عبي رقة، ولا تعتق رقة كافرة، فإن أحدهما موجب لتقييد الآخر بالدات، ومثل: أعتق عبي رقة ولا تملك رقة كافرة، فإن أحدهما يوجب تقييد الآخر بالواسطة؛ لأن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها، وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة.

وإن اتحد الحكم: فإما أن يكون منفياً أو مثبتاً، فإن كان الأول فلا حمل، مثل: لا تعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة، لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً، وإن كان الثاني والحادثة: إما محتمة أو متحدة، فإن احتلت فلا حمل حلالاً للشافعي رحمته الله ككفارة البمين والقتل، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السب ونحوه أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقيّداً بالإسلام في بعضها، وإلا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، كما في قصة أعرابي جاء: 'صم شهرين' في رواية، و"شهرين متتابعين" في الأخرى، كذا قيل.

وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه، **فصار الحكم** الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجوداً، فأما قبل وجوده فهو معلق بالشرط أي معدوم يتعلّق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم محتمل للوجود قبله، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود ولم يتبدّل العدم، **فصار محتملاً للوجود بطريقتين.**

الأصلي أي بقى
من التعليق

وهو أي العمل بالطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر. **فصار الحكم إلج** محتملاً لأن يكون معلقاً بالشرط. **ومرسلاً:** أي مطلقاً عن الشرط، وذلك* لأن الإرسال إلج. **وجوداً:** يعني عند وجود الحكم، وثبوته لا يمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليق لأجل المفاة بينهما. **قل وجوده:** أي قل وجود ذلك الحكم. **قبله:** أي قبل انشرط، كالطلقات الثلاث المتعلقة بدحول الدار يحتمل أن يتحقّق وجوده عند وجود الشرط أي دخول الدار، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالتأخير. **محتملاً للوجود:** بالإرسال والتعليق، وبعد التعليق أيضاً.

بطريقتين. أحدهما الإرسال والتعليق بالشرط، فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بغيره أيضاً؛ لأنه لا مفاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العدمي يصلح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بغيره أيضاً، ولا يتبدّل العدم بعد التعليق، فهو بعد التعليق أيضاً يصلح أن يوجد بطريقتين، وإنما امفاة بين الإرسال والتعليق بعد وجود الحكم، فإنه إذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بغير الشرط، وكذا العكس، كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت سبب مقيد، وأن يثبت سبب مطلق على سبيل البدل؛ إذ لا مفاة بينهما حينئذ. كما لم يكن المفاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم وإن امتنع ثبوته هما جميعاً، فلذا لا يحمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يرد على مسألة التعليق بالشرط. تقرير السؤال: أن عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه بل يخور أن يوجد الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يخور أن يوجد عند الشرط، **فصار الشيء الواحد معلقاً ومرسلاً.** وهذا اجتماع المتنافيين؟ تقرير الجواب: أنه لا مفاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الشيء، وإنما المفاة بعد وجوده، ونحن نعمل معلقاً ومرسلاً قبل وجوده، لا بعده، فتأمل.

* **وذلك:** أي احتمال الحكم لأن يكون معلقاً ومرسلاً.

[إن العام يخص بسببه]

ومنها ما قال بعضهم: إن العام يخص بسببه، وعندنا إنما يخص بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه، كقوله: نعم أو بلى، أو خرج مخرج الجزاء، كقول الراوي: سها رسول الله ﷺ فسجد، أو خرج مخرج الجواب،
 أي العام ولم يرد عليه

عضهم: وهو مالك والشافعي رحمهما الله وتبعهما المزي والقفال وأبو بكر الدقاق وأبو ثور. إن العام إذا ورد في شخص خاص في نص أو قول الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن كلاماً مبتدأً. بسببه: سواء كان السبب سؤال سائل بأن سأل أحد في حصرته، فأجاب عنه **إسلام**. "من فعل كذا فعليه كذا" أو "فله كذا"، ولم يقل: "فلك كذا" أو "فعلبك كذا"، أو وقوع حادثة بأن وقعت حادثة لأحد في زمن النبي ﷺ، فورد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره، فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل أو صاحب الحادثة، حتى كان الحكم ثابته في حق غيرهما بصر آخر أو بالقياس عليهما، وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين إلى خلافه، ويؤيدهم إجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على إجراء النصوص الواردة مقيدة بأسبابها على عمومها. ألا ترى أن آية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها، وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو سرقة الجن، ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في مواردنا. فعلم أن العام لا يخص بسبب الورد كذا في "غاية التحقيق". ثم أراد الشيخ أن يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب، وبين ذلك في أربعة أقسام.

مستقلاً بنفسه: أي: لا يستقل بإفهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب، وهذا هو القسم الأول. **كقوله:** في جواب من قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: "نعم" أو قال: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: "بلى"، فقوله: "بلى ونعم" عام لإفهامه، من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام، فعند ذكر السبب يتعلق به؛ لأن كل واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه، لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب، فإذا لم يعد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاماً شاملاً؛ لأن ذلك شأن المستقل بل ينحصر في السبب، وأما لو كان كلاماً مستقلاً بنفسه بأن يقول: لك علي ألف درهم، فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه، فلا كلام فيه، والفرق بين "بلى ونعم" يعرف في المطولات.

كقول الراوي: وقصته مع قول ذي اليمين: أقصرت الصلوة أم نسيت؟ الحديث مروي في صحيح البخاري [رقم: ٧١٤]، ومسلم [رقم: ١٢٩] وهذا هو القسم الثاني، فقوله: "فسجد" عام صالح في نفسه لكل سجود، ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة العاء حصّ بسببه وهو السهو، وذلك لأن الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب وجوبه، فيتعلق به، ولا يفيد معنى عام.

كالمدعو إلى العداء ويقول: والله لا أتعدى، فأما إذا زاد على قدر الجواب فقال: والله لا أتعدى اليوم، وهو موضع الخلاف^{في جوابه}، فعندنا يصير مبتدأً احترازاً عن إلغاء الزيادة^{فيه المعنى}.

[القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

ومنها ما قال بعضهم: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، مثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ إن القرآن يوجب أن لا تجب الزكاة على الصبي. قالوا: لأن العطف يقتضي المشاركة، واعتبروا بالجملة الناقصة إذا عطف على الكاملة، وهذا فاسد؛

كالمدعو إلى العداء بأن قال له آخر: تعدّ معي والله لا أتعدى ولم يرد في الجواب: "اليوم" أو "معث"، وهذا هو القسم الثالث، فقوله: "لا أتعدى" عام شامل لعداء ذلك اليوم وغيره، والعداء مع المحاطب وغيره، والعداء في مسره وفي غيره، وبكده لما أخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه فيعيد بدئت العداء الذي دعاه إليه، ويصير كأنه قال: "إن تعدّيت العداء التي دعوتني إليه فكذلك، ففي هذه الصور الثلاث يختص العام بسببه اتفاقاً، ولا يحتمل ابتداء الكلام قط. فأما إذا راد إخ. وهذا هو القسم الرابع.

مبتدأً حيث لا يتعلق بأول الكلام. إلغاء الزيادة. إذا لم يحسنه خارجاً مخرج الجواب فحينئذ ينعو الزيادة، وهو قوله: "اليوم"؛ لأنه يعبره يتم الجواب، ودلالة الحال إن كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة بها مع الصريح، فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداءً، فلا يختص بسبه بل يبحث بالتعدي، سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره، وقال الشافعي ومالك وزفر^{في} إنه يحمل على الجواب بدلالة الحال، فيخص بسبه، فيراد بالعداء ذلك العداء الخالص. بعضهم قيل: هو ماثل. في النظم أي الجمع بين الكلامين بحرف الواو. إن القرآن: أي الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو.

على الصبي والمجنون، كما لا تجب عليهما الصلاة؛ لا قرائتها بالصلاة في هذا القول، فهما جملتان كاملتان عطف إحداهما على الأخرى بالواو، فيقتضي التسوية بينهما. المشاركة ومقتضى مشاركة هو إن وجبت إحداهما وجبت الأخرى، وإلا لا تجب الأخرى أيضاً. واعتبروا بالحكمة الخ أي قاس هؤلاء القوم الحملة الكاملة المعطوفة على الكاملة، مثل قوله: ربيب طائق، وهذا طائق، بالحملة الناقصة أي امفرد المعطوف على الجملة الكاملة، مثل قوله: ربيب طائق وهند، فكما امفرد المعطوف والحملة الكاملة المعصوف عليها يشتركان في الخير وهو طائق لا محالة، كذلك الأوليان تشتركان في الحكم.

لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به. فإذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وعندي حر". إن العتق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر. ^{الكلام المعطوف} وهو دخول الدار

[تعريف الأمر]

فصل في الأمر: وهو من قبيل الوجه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام، فإن صيغة الأمر لفظ خاص من تصاريف الفعل، ^{أي الخاص} وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل. ^{أي قسم الصيغة واللفظ}

الجملة الناقصة وهو قوله: "وهذا ما يتم به: الكلام وهو الخبر، فإن قوله: 'وهذا' كان محتاجاً إلى طالق، فلأجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة. إليه: كالتعليق، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف. ولهذا: أي: لأجل أن الشركة تثبت الافتقار. لأنه أي قوله: "وعندي حر" وإن كان تاماً إيقاعاً لكنه في حق التعليق قاصر. قاصر لأنه بدلالة الحال عدم أن غرضه من قوله: "وعندي حر" التعليق لا التجيز. ولم يذكر له شرطاً على حدة، فصار ناقصاً في حق التعليق، فثبت احتياجه إلى الأولى في حق الشرط، بخلاف ما لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وريث طالق، فإنه لا يعلق طلاق ريث بدخول الدار؛ إذ لو كان غرضه التعليق لقال: "وزينب" بدون ذكر الخبر؛ لاتحاد الحملتين في الخبر، فإذا أعاد الخبر علم أن غرضه التجيز.

ولما فرغ المصنف عن بيان التقسيم الرابع عن الوجوه الفاسدة شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن أكثر أبحاث الأصول يتعلق به.

وهو أي الأمر وهو قولنا: "افعل". من الأقسام العشرين، ومن الأولى في قوله: "من القسم الأول" للتبعية، والثانية والثالثة للبيان، ويحتمل أن تكونا للتبعية أيضاً. صيغة الأمر: مثل: "افعل" يصدق عليه تعريف الخاص. تصاريف الفعل. حرح به الاسم والحرف الخاص؛ لأهما ليسا من تصاريف الفعل، والتصاريف جمع تصريف، مصدر جمعه باعتبار إرادة الأنواع. وفي قوله: "لفظ خاص" رد على قول الواقعية الراعمين أنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

وضع لمعنى إلخ. وفيه رد من ذهب من المالكية والشافعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت مختصة بالوجوب، لكن الوجوب ليس محتصاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل، ويسمى الفعل أمراً كما سُميت الصيغة به، حتى قالوا: إن أفعال النبي ﷺ موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" احتز به منها، فكما أن الأمر محتص بالوجوب كذلك معناه، وهو الوجوب محتص به. فقوله: "فإن صيغة الأمر إلخ دليل على أن الأمر =

[موجب الأمر]

وموجهه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل.

أي الحكم الثابت بالأمر أي الوجوب

= من قبيل الخاص، ولا مصادرة فيه؛ لأنه أقام الدليل على إحقاق هذا الفرد بوعه. ثم بين أنه إنما كان من هذا النوع؛ لأنه لفظ خاصّ وضع لمعنى خاص، كما يقال: الإنسان اسم لوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا، ثم يقال لفرد معيّن: هذا داخل في هذا النوع؛ لأنه إنسان كسائر أفرادها، كذا في "عاية التحقيق".

الإدليل. يدّ على غيره، فحيثُ يحمل عليه، وقال بعضهم: هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد اشتراكاً لمطياً كالعين، ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات عنه، وأن شريح وبعض الشيعة. وقيل: هو مشترك بين المعاني الثلاثة الأولى. ثم اختلف: فقيل بالاشتراك اللفظي، وقيل بالمعوي، وهو مذهب المرتضى من الشيعة، وقيل: هو مشترك بين المعيين الأولين بالاشتراك اللفضي، وهو مقول عن الشافعي. وقيل بالمعوي، فعد هؤلاء لا حكم له بغير القرينة إلا التوقف، مع الاعتقاد أن ما أراد به صاحب الشرع فهو حق، كما هو شأن المحمل.

وذهب عامة العلماء من الفقهاء والتكلميين إلى أنه حقيقة في أحد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا جمال،
 لكنهم اختلفوا في لعمريه، فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسن والجبائي في أحد قوليه إلى أنه
 حقيقة في الوجود وبخار في ما عده، وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الندب
 وبخار في ما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن أصحاب مالك، وتمسك الجمهور
 القائلون بأنه حقيقة في الوجود بالكتاب ودلالة الإجماع واللمعة، أما الكتاب فقوله تعالى لإبليس: ﴿لَا سَجْدَ لَكَ عَلَيْهِ﴾، أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك بالسجود، فلم تركته؟ وهذا دليل الوجود،
 وإلا لما دمه الله تعالى على الترك، وكان لإبليس أن يقول: إن ما أُرْمِي السجود، وقيل: إن كتاب قوله تعالى.
 ﴿لَا سَجْدَ لَكَ عَلَيْهِ﴾ ولا مؤميد، فليس يتقوا، ثم أمر أن يكذبهم فخرجه من أمرهم، (الأحراب ٣٦)، وقيل هو قوله
 تعالى: ﴿فَسَجَدَ لِلْبَحْرِ كُلِّ حَيْثُ كَانَ مِنْهُ نَجْمٌ﴾، فسجدوا له فخرجه من أمرهم، (البور ٦٣).

وأما دلالة الإجماع فهي أن الأمة في كل عصر لم ترر كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأوامر، والاستدلال مطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب، وأما اللعة فهي أن السيد إذا أمر لمولاه: اعمل هذا، فلو لم يعمل يعتد عاصياً ومستحقاً للعقاب عند أهل اللعة، فلو لم يكن الأمر بوجوب لم يكن ذلك، وأما أدلة باقي الفرق فمذكورة في المطبوعات.

[الأمر بعد الحظر وقبله]

والأمر بعد الحظر وقبله سواء، ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله؛ لأن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل، لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد. ^{مثن: اصرب} قلنا: في قول الرجل لامرأته: "طلّقي نفسك" إنه يقع على الواحد، ولا تعمل نية الثنتين فيه؛ لأنه لا تصحّ نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة؛

سواء يعني إن الأمر في إفادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا ردّ على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي الميع للإباحة وقبله للوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَسْبُكُمْ وَصُفْدُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠)؛ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرّم سبب الإحرام، فإذا جاء قوله تعالى: ﴿وَصُفْدُكُمْ﴾ بعد الحرمة أفاد الإباحة. ونحو بقول: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَقْتُلُوا﴾ (البقرة: ٤)، وإلا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُتِلَ فِي الْأَشْهُرِ الْحَرَامِ فَقُتِلَ فَتُفَرِّقُوا عَنْهُ﴾ (سورة: ٥)، فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل الثابت بقوله "فاقتلوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلخ يعني إن الأمر باعتبار الوجوب لا يقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله أيضاً كما ذهب إليه الشافعي، فإذا قيل: "صلّ" كان معناه: افعل فعل الصلاة مرة، لا يقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله. **طلب الفعل** يعني إنما لا يقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقوله: "اضرب" مختصر من: أطلب منك الضرب، كما "ضرب" مختصر من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي"، والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد، فكيف يقتضي التكرار، وكيف يحتمله، وقال الشافعي **جاء** سلمنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله؛ لأنه مختار أن المصدر المختصر منه معرف، فهو وإن كان فرداً لكنه اقترن بأداة العموم والاستعراق، فصار بمعنى كل فرد، فيراد إيقاع كل فرد، وهذا معنى احتمال الأمر التكرار. والفرق بين الموجب والمحمّل أن الموجب يشترط النية أيضاً، والمحمّل لا يثبت بغير النية أصلاً. ولما كان يتوهم (من قوله: لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها طلب الفعل) أنه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد أيضاً، دفع هذا التوهم بقوله: **لكن لفظ الفعل**: الذي اختصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد منافات؛ إذ الفرد ما لا تركيب فيه، والعدد ما يتركب من الأفراد، والتركيب وعدمه متافيان، وهذا أي لأجل أن الأمر لا يحتمل العدد. **يقع على الواحد**: إلا أن ينوي الثلاث؛ لأن الواحد فرد حقيقي متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل. **ولا تعمل نية إلخ**: أي لا تصحّ نية الثنتين في قوله: =

[الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها؛ فصار من طريق الجنس واحداً. ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق، لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

[جعل الوقت ظرفاً]

والمقيد بالوقت أنواع، نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء وسبباً للجوب، وهو وقت الصلاة. ألا يرى أنه يفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً،

= 'طلقى نفسك' لأنه عدد محص ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله، فكيف يصح البية إلا إذا كانت تلك المرأة أمة. **لأن ذلك** المذكور وهو الشئان في حق الأمة. **حس طلاقها** كالثلاث في حق الحرة حس الطلاق. **الحس واحداً** أي يكون ذلك باعتبار الحس فرداً حكمياً، فيصح البية، وأما إذا قال: طلقى نفسك ثنتين، فيقع الشئان، لا لأجل أنه بياك تفسير له؛ لأن "طلقى" لا يحتمل ذلك حتى يكون "ثنتين" بياك تفسير له، بل لأجل أنه بياك تعبير لما قبله. ولما فرع المصنف عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتماله شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقيد به.

المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته. **لا يوجب الأداء إلح** فإن كل واحد من تلك الأمور لا يتقيد بوقت يفوت بفوته، بل كلما أدى يكون أداءه وإن كان التعجيل مستحباً. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصيرفي وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطاً لأمر العباد، معى أنه يائمه بالتأخير، وهذا هو ثمرة الخلاف بينا وبينهم وإلا لا يعد قاصياً عندهم أيضاً بالتأخير، وعدد لا يائمه إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه. **ظرفاً** بأن لا يكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه. **وشرطاً للأداء** والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء أن لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته.

وسبباً للجوب والمراد بكون الوقت سبباً لجوب أن يكون هذا الوقت تأثير في وجوب المأمور به، حتى يختلف مأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاناً وكمالاً. **وقت الصلاة** فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أثبت المصنف تلك الصفات فيه. **ظرفاً لا معياراً**: هذا هو الصفة الأولى من الصفات الثلاث.

والأداء يفوت بفوته فكان شرطاً، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت، ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً، والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وهذا هو الصفة الثالثة أي الشأن وسبباً للوجوب لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء بفوت إلخ. فإن صلاة الظهر مثلاً يفوت أداء يفوت وقت الظهر، ولا يصح أدؤها قبل وقت الظهر. شرطاً هذا هو الصفة الثانية والأداء يختلف إلخ. فإنه يصح كاملاً في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة. ف: ثم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء. فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو تنابع النعم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهري هو الوقت أقيم مقامه لتوارد النعم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية وصفان متساويان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر؛ لأن السبب يقتضي التقدم على المسبب، والظرف يقتضي أن لا يقدم المظروف عليه؛ إذ الظرف ما يؤدي فيه لا بعده، ولذا قيل في التفصلي عنه: إن الظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو الجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء، والكل في القضاء. هذا النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سبباً. يعني رعاية كونه طرماً لا يمكن أن يجعل جميع الوقت سبباً.

لأن ذلك يوجب إلخ. يعني لو جعل كل الوقت سبباً لفات أحد المعيين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يحلو: إما أن يؤدي الأمور به بعد الوقت أو قبله أو فيه، فإن كان الأول أي أدى بعد الوقت ففيه وإن كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدم على المسبب، فإذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوجد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، فيفوت حينئذ معنى الظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أن يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدى في الوقت فحينئذ* وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو المعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن المسبب لا يتقدم على السبب، وكذا لا يوجد مع السبب بل يتحقق بعده، فإذا بطل كون كل الوقت سبباً، فوجب أن يجعل إلخ. فالسبب في هذا القسم هو أن الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ يتصل بالتحريمة. وهذا القسم على أربعة أقسام؛ لأن الصلاة إن أدت في أول الوقت فيكون أن الشروع هو الجزء الأول =

* فحينئذ: أي حين كون المؤدى في الوقت.

السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت

فإن اتّصل الأداء بالجزء الأول كان هو السبب، وإلا ينتقل السببية إلى الجزء الذي يليه؛ لأنه لما وجب نقل السببية ^{من الوقت} عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاختصار على الأدنى. ولم يجز تقديره على ما يسبق قبيل الأداء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل بلا دليل.

= من الوقت، هذا هو القسم الأول. فإن لم يؤدّ في أول الوقت ينتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، أدت فيها الصلاة من الأجزاء الصحيحة، وهو القسم الثاني. فإن لم تؤدّ في الأجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فحينئذ تكون آن الشروع من الأجزاء الناقصة، وهذا في العصر خاصة، فإن الأجزاء الأخيرة فيه ناقصة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عدداً، ومقدار ما يؤدّي فيه أربع ركعات عدد رفر ^{من} وهذا قسم ثالث، وهذا كله إذا أدت الصلاة في وقتها. وأما إذا فاتت عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جميع الوقت لروال المانع عن جعل كل الوقت سبباً، فإن الشروع لا يكون سبباً حينئذ، وهذا قسم رابع. وهذا خلاصة ما يأتي في كلام المصنف ^{من}. فشرع أولاً في القسم الأول. **هو السبب** اتصال الأداء به، فحينئذ آن الشروع هذا فكان هو سبباً، وإلا **سبب** أي وإن لم يتصل الأداء بالجزء الأول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء بعده، بشرط أن لا ينتهي إلى الجزء الناقص، وهذا قسم ثان.

لأنه لما وجب إلخ أي الأقرب بالأداء دليل على قوله: وهو الجزء الذي يتصل به الأداء، يعني إما قلنا: إن السبب هو بعض الوقت، وهو جزء يتصل به الأداء؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة أي عن كل الوقت إلى البعض للضرورة التي ذكرناها من لزوم تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سبه، وليس بعد الكل جزء مقدّر، أي معيّن المقدّر كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه، حتى لو كان بعده جزء مقدّر ليقال: إنه سبب، فإذا لم يكن جزء مقدّر موجوداً وليس الكل سبباً، فوجب الاختصار على الأدنى أي جزء يتصل به الأداء؛ لأنه متصل بالسبب، والأصل في السبب الاتصال بالمسبب.

لأن ذلك يؤدي إلخ دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: سلّمنا أن السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة، ولكن حاز أن يقدر معنى السببية على الأجزاء المتقدمة على الأداء، فيجعل السبب الأجزاء السابقة على الأداء المتصلة بالأداء، لا الجزء الذي يتصل به الأداء خاصة. وتقرير الجواب: أن ذلك يؤدي إلى التخطي أي التجاور عن القليل، وهو الجزء المتصل بالأداء إلى الكثير بلا دليل؛ لأن الدليل إنما يدلّ على أن الكل =

ثم كذلك ينتقل إلى أن يتضيّق الوقت عند زفر أي في الوقت الناقص **عند زفر** أي بعد هذا الجزء **وإلى آخر جزء من أجزاء** الوقت عندنا، فتعيّن السببية فيه لما يلي **الشروع في الأداء**؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه، فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً.

[اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب]

فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس

= سبب أو الجزء الأدنى، فإثبات السببية لغير الكل والجزء الأدنى وهو ما يسبق على الأداء من الأجزاء إثبات بلا دليل. **ثم كذلك**؛ أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشروع في الأداء. **ينتقل** السببية من الثاني إلى الثالث. **إلى أن يتضيّق الوقت إلخ**؛ ومقداره أن يؤدي فيه أربع ركعات، فلا تنتقل السببية عنه إلى ما بعده؛ لأنه خلاف الأمر والشرع. **وإلى آخر جزء إلخ**. وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة، وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه إلى الجزء الناقص، وهو مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات عند زفر **عند زفر**. ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا. **الشروع في الأداء**؛ يعني في ذلك الوقت الناقص، وهو مقدار أربع ركعات عنده، ومقدار التحريمة عندنا، يتعين السببية لجزء يشرع في الأداء فيه. **انتقال السببية إليه**؛ إذ لو انتقلت إلى ما بعده، والواجب لا يسع فيه لأدى إلى تكليف ما ليس في الوسع. **فيعتبر حاله في إلخ**؛ تريع على قوله: "فتعين السببية فيه" يعني إذا تعيّن للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم الكافر، أو بلغ الصبي، أو عقل المجنون، أو سافر المقيم، أو أقام المسافر، أو حاضت المرأة، أو طهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت، حتى إن كان الوقت بحيث يسع فيه التحريمة تحب الصلاة على كل واحد من المذكورين، وتحب صلاة المقيمين على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء، وتحب صلاة السافر على من سافر في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة عدداً، وعند زفر **عند زفر** يعتبر الوقت بحيث يؤدي فيه أربع ركعات، فإن الوقت باقياً بذلك المقدار تحب الصلاة على هؤلاء وإلا فلا، وقس عليه حال المسافر والمقيم. **كما في الفجر**؛ فإن وقت الفجر من الانتداء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكراهة، بخلاف العصر فإن وقته بعد احمرار الشمس يصير ناقصاً ومكروهاً. **وجب** الفرض في جميع أوقات الفجر كاملاً لكمال السبب.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار ووجب ناقصاً فيتأدى بصفة النقصان. ولا يلزم على هذا ما إذا ابتدأ العصر في أول وقته ثم مدّه إلى أن غربت الشمس، فإنه لا يفسد؛ لأن الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء فالوجوب يضاف إلى كل الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجب بصفة الكمال، فلا يتأدى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض.

بطل الفرض عدنا خلافاً لشافعي . لأن لصلاة وحيث كاملة كمال السب، فلا يتأدى بصفة النقصان، فعليه أن يستأنف صلاته. ودليل الشافعي ما رواه الشيخان عن أبي هريرة **«من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»**. [البحاري: ٥٧٩، ومسلم: ١٣٧٤] ونحن نقول: وقع التعارض بين هذا الحديث وبين الهمي لوراد عن الصلاة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء، كما هو مروي في الصحاح فرجعنا إلى القياس. كما هو حكم التعارض، فرجح القياس هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث الهمي في صلاة الفجر، وله أجوبة أخرى مذكورة في المطولات.

فاسد أي ناقصاً؛ لأنه مسبوب إلى الشيطان، كما في العصر. **وف** الاحمرار أي كوقت الاصفرار يؤدي فيه عصر ذلك اليوم **نقص** النقصان أي هذا الشروع انوقع في لوقت الناقص حتى إذا اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة؛ لأنه أذاها كما وحيث. **ولا يلزم على** الخ جواب سؤال يرد على قوله، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً الخ توجيه السؤال أنكم الآن أنتم أن ما وحب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد صلاة العصر في أول الوقت ثم مدّه بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس وحب أن يفسد صلاته.

فانه لا يفسد الخ حاصبه إنما يلزم الفساد لضروره انتائه على العزيمة، فإن الشارع جعل العزيمة لمكلف أن يشغل كل الوقت لأداء الصلاة، فجعل هذا القدر من الفساد لأمر العزيمة عفواً. **معدر** فلذا قسماً لا يفسد صلاته. **وم** د. **خلا** الخ بأن فانت الصلاة عن الوقت. **لروال** **لضرورة** الخ يعني إما يضاف الوجوب إلى جميع الوقت؛ لأن المانع عن جعل كل الوقت سباً قد زال، وهو كون الوقت ظرفاً مع كونه سباً، فحينئذ ليس الوقت بطرف. **بصفة الكمال**؛ لكمال السب، وهو كل الوقت. **تسار** له سائر الفرائض يعني ما وحب القضاء =

[جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، وهو وقت الصوم. ألا ترى أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لا يبقى غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق ^{من المؤقت} الاسم ومع الخطأ في الوصف، إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمته، ولو نوى النفل ففيه روايتان.

= بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز أداؤه بصفة القصاص في الأوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء، كما لا يجوز سائر الفرائض في الأوقات المكروهة. وحكم هذا النوع من المؤقت اشتراط نية التعيين، بأن يقول: نويت أن أصوم صهر اليوم، ولا يصح بمطلق النية؛ لأن الوقت لما كان ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من القضاء والنوافل يجب أن يعين النية، ولما فرغ من النوع الأول من المؤقت مع أقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني. معياراً له والمعيار هو الذي استوعب المؤقت ولا يفصل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره.

وهو وقت الصوم إلخ: يعنى هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت ويقصر بانتقاصه، ولا يفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم، لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: 'صوم شهر رمضان' فكان الوقت سبباً له؛ لأن الإضافة دليل السببية كما ستعرف، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط له اكتفاءً على أنه يعرف بكونه مؤقتاً؛ إذ الوقت شرط للأداء في كل مؤقت، فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من المؤقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرفٌ وهذا معيار. مشروعاً فيه: وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه، كما قال عليه السلام: 'إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان'. أورده عليّ القاري وغيره من علماء الحديث. فيصاب بمطلق إلخ: تفريع على قوله: لا يبقى غيره مشروعاً فيه، يعنى لو صام الصحيح المقيم سية مطبق الصوم، بأن يقول: نويت الصوم من غير تعرض لجهة الفرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أخطأ في الوصف بأن يقول: نويت النفل أو القضاء أو الكفارة أو النذر وقع عن رمضان، والمراد بالخطأ هنا ضد الثواب لا ضد العمد، فإن العامد والخطاطي في هذا الحكم سواء.

إلا في المسافر إلخ: استثناء من مقدّر، أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه نائياً في رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفارة، فإنه عند أبي حنيفة رحمته يقع عما نوى لا عن رمضان؛ لأنه لما حيز بين الإفطار والصوم يتحيز بعد ذلك بين الأكل وواجب آخر، وعندهما يقع عن رمضان؛ لأن شهود الشهر موجود في حقه كالقيم، والرخصة الإفطار إنما كانت ليسر، فإذا صام ولم يأخذ =

[الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح، وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدّر لقيام سببه، وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يبق نفلاً؛.....

= باليسر عاد حكمه إلى الأصل. ولو بوى الفعل ففيه روايتان. في رواية: يقع عن صوم رمضان. وفي رواية: عن الفعل عن الفرض أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه نية الفعل، أو القضاء، أو لكفارة، أو النذر. شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي. وذلك لأنه ما صام وتعمّل المحنة على نفسه عنه أنه لم يكن عاجزاً بالصحيح والصحيح يقع صومه عن رمضان، سواء كان بمطلق الصوم أو الخطأ في الوصف. بعجز مقدّر أي تقديري لا تحقيقي. السفر. مقام المشقة؛ لأن السفر في العال يفضي إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر. والحاصل أن رخصة المسافر بعجز حكمي، والسفر قائم مقامه، فإذا صام المسافر لا يعوت العجز بوجود السفر. فعندى حق الترخّص الثابت للحاجة الدبوية، وهي الأكل والشرب. حيد أي حين لم يطل ولاية ترخصه لظهور قدرته على الصوم.

إلى حاجته الدبوية والحاصل أن ترخص الشارع له بالإفطار للحاجة الدبوية وهي الأكل والشرب دليل وتيسر على أن لنا ولاية الترخص بأداء الصوم للحاجة الدبوية التي هي أشد من حوائج الدنيا، وهي دفع العذاب عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يطل ولاية الترخص له، فإذا لم يطل وقع صومه عم بوى.

ومن هذا الجنس أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان. وقت بعينه أي في وقت معين، مثل أن يقول: الله عليّ أن أصوم يوم الخميس هذا، واحترره عن النذر المطلق، مثل أن يقول: نذرت أن أصوم يوماً، فإن النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن ليس سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. لم يبق نفلاً. يعني الصوم المنذور، مثل صوم رمضان في كون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، أما كون الوقت معياراً له فهو طاهر، وأما كونه سبباً لوجوبه فهو إما يصح إذا يصير الصوم المنذور واجباً، فيقال سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يضاف إليه، فيقول: إنه وإن كان نفلاً في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما صار =

[اعتبار تعيين الناذر]

لأنه واحد لا يقبل وصفين متضادين، فصار واحداً من هذا الوجه، فأصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف. وتوقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور، لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى؛ لأن التعيين إنما حصل بولاية الناذر، وولايته لا تعدوه، فصَحَّ التعيين فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً، فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا.

= واجباً بالذَر. وصفين متضادين وهما كونه نفلاً وواجباً؛ لأن النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه، والواجب ما يستحقها بتركه، فإذا ثبت الوجوب بالذَر انتفى النفل ضرورة. فصار صوم الوقت أي المنذور. هذا الوجه: وهو أنه لم يبق محتملاً للفل وإن بقي محتملاً لصفة القضاء والكفارة، بخلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً، فإذا ثبت أنه مثل صوم رمضان فأصيب إلخ. فأصيب بمطلق إلخ. يعني يقع عن المنذور. بمطلق اسم الصوم، بأن يوي أن يصوم ذلك اليوم ولم ينو بصعة الذَر، وكذا يقع عن المنذور مع الخطأ في الوصف، بأن يوي النفل كصوم رمضان. وتوقف مطلق إلخ. يعني إذا وجد الإمساك عن الأكل والشرب والجماع في أول اليوم الذي نذر فيه الصوم ولا ية له في الإمساك يتوقف ذلك الإمساك على الصوم المنذور، حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه. عن واجب آخر من كفارة أو قضاء عليه، يقع عما نوى. هذا إذا نواه من الليل، أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن صوم المنذور. لأن التعيين. أي تعيين الناذر الوقت للصوم. لا تعدوه: أي لا يتجاوز عنه إلى غيره، فصَحَّ التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت.

لحقه. أي لحق صاحب الشرع فلا، أي فلا يصح التعيين. والحاصل أن الصوم المنذور ما كان واحداً من جهة أنه لم يبق محتملاً للفل، فإن صامه بمطلق الصوم أو مع الخطأ في الوصف يقع عن المنذور، ولا يقع عن النفل أصلاً؛ لأنه لا يَحْتَمِلُهُ، وأما الواجب الآخر من كفارة أو قضاء فيحتمله صوم الوقت؛ لأنه ليس بواحد من هذا الوجه، بخلاف رمضان فإنه واحد من جميع الوجوه، فإذا كان صوم الوقت يَحْتَمِلُهُ، فإن نوى من الليل عن واجب آخر يقع صومه عنه، لا عن المنذور. وحاصل الدليل الذي أورد عليه المصنف بقوله: "لأن التعيين" إلخ هو أن تعيين الناذر ذلك اليوم لصوم الذَر إنما حصل بولايته، فيصح ذلك التعيين فيما له حق من الوافل، فبعد تعيينه لا يبقى =

[المؤقت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج، فإنه فرض العمر، ووقته أشهر الحج، وحياته مدة يفضل بعضها لحجة أخرى مشكل، ^{أي حج} ومن حكمه أن عند محمد عليه السلام يسعه التأخير لكن بشرط أن لا يفوته في عمره، وعند أبي يوسف رحمته يتعين عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فظهر ذلك في حق المأثم لا غير،

= الفل بعللاً بل يصير واجباً، ولا يتعدى ولايته فيما ليس له حق فيه، فلا يصح تعينه في حق صاحب الشرع بأن لا يبقى ذلك اليوم محتملاً لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه، هذا توضيح المقام، وأما الجايز فمستوره بعد في رواية الكلام. وهو الحج. فالحج مؤقت وقع الإشكال والاشتباه في وقته، بحيث يشبه المعيار من وجه، والظرف من وجه، وذلك (أي الإشكال) من وجهين: الأول أنه لا يؤدي إلا في بعض عشرة دي الحجة والخال وقته شوال وذو القعدة وعشرة دي الحجة، فيكون الوقت فاضلاً، فمن هذا الوجه يكون طرفاً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدي في هذا الوقت إلا حج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم. والثاني ما بينه المصنف بقوله: فإنه إلخ. فرض العمر: أي لا يفرض في العمر إلا مرة واحدة.

أشهر الحج. لا كل الشهر، فأشبهه المعيار من جهة أنه لا يسع في ذلك الوقت إلا حج واحد من جنس واحد. وحياته مدة إلخ. يعني لو بقي المطلق حياً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداه في العام الثاني والثالث حاز، ويكون أداء، فكان حياة المكلف وقتاً له، وهي ظرف يسع فيها حجة أخرى، فأشبهه الطرف بهذا الوجه. مشكل. للوجهين المذكورين، لكن محمد اعتبر التوسع، وأبو يوسف اعتبر جاب التضييق كما سيحكي، ولما كان قول محمد عليه السلام راجحاً عند المصنف عليه السلام ذكر التوسع فقط. عند محمد عليه السلام إلخ. يعني عند محمد عليه السلام وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يترخص له أن يؤديه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لا يفوته مه. وعد أبي يوسف عليه السلام إلخ. يعني عند أبي يوسف لا بد له أن يؤدي الحج في العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات؛ إذ الحياة إلى العام الثاني أو الثالث أمر موهوم.

حق المأثم لا غير. يعني ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق الإثم لا غير، حتى إذا لم يؤدي في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف. ثم إذا أداه في العام الثاني يرفع عنه هذا الإثم. وهكذا الحال في كل عام، وعند محمد لا يأثم إلا بعد الموت أو علاماته إذا لم يكن أداه، ولكن كلما أدى يكون أداه عند الفريقين.

حتى يبقى النفل مشروعاً. وجوازه عند الإطلاق بدلالة تعيين من المؤدي؛ إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام.

[الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه، وقضاء وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه.

مشروعاً عاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يكن لمرة الخلاف غير الإثم. فهو نوى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين؛ لأن الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل أيضاً، وأبو يوسف **رحمه الله** إنما حكم بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات، فلا يؤثر هذا التعيين في صحة النفل، كآخر وقت الصلاة لما تعين للفرض طهر ذلك في حرمة التأخير، لا في المانع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي **رحمه الله** بلغو بية النفل ويقع عن الفرض. **الإطلاق**: أي إطلاق النية بأن ينوي الحج من غير تعرض لمرضية. **بدلالة تعيين الحج** دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنه لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعاً فلا بد من التعيين في النية بأن ينوي الفرض خاصة، ومع ذلك إنكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية؟ تقرير الدفع: إن تعيين النية حاصل بدلالة حال المؤدي. **إذ الظاهر**: من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.

أنه لا يقصد الحج يعني أنه لا يقصد النفل مع أن الفرض باق بذمته، فصار الغرض متعيناً بدلالة الحال، ولا يحتاج حينئذ إلى التعيين الصريح، وصار كما إذا اشترى شيئاً بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعيين من المشتري، والمطلق قد يقيد بدلالة الحال. واعلم أن ما جعله المصنّف نوعاً ثالثاً من المؤقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لا سبباً، كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء، والمصنّف **رحمه الله** لم يجعلها من المؤقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطبقاً عن الوقت.

سببه إلى مستحقه. الباء لسببية، وهي متعلقة بالواجب، وإلى 'يتعلق بالتسليم، والضمير في "نسه" للواجب، وفي 'مستحقه' للواجب، أي الأداء تسليم نفس الواجب الثالث في الذمة بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم إلى من يستحق ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم المؤقت في وقته كالصلاة والصوم، وتسليم غير المؤقت كالزكاة وصدقة الفطر، والمراد بالتسليم الإخراج من الوجود إلى العدم في الوقت المعين له، وإلا فالأفعال أعراض لا يمكن تسليمها. **بمثل من عنده الحج**. الباء تتعلق بالإسقاط، يعني: القضاء إسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكثف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =

[الاختلاف في وجوب القضاء]

واختلف المشايخ في أن القضاء يجب بنص مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ قال عامتهم بأنه يجب بذلك السبب وهو الخطاب؛ لأن بقاء أصل الواجب للقدرة على مثل من عنده قرينة وسقوط فضل الوقت، لا إلى مثل وضمان للعجز أمر معقول في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلاة،

= فاحترز بقوله. "من عنده" عن أداء ظهر اليوم قضاءً عن ظهر أمس؛ لأنه ليس من عنده بل هو حق الغير؛ لأنه فرض، والقضاء إما يكون بصرف المل الذي هو حق المكلف إلى ما كان واجباً عليه. وقوله: "وهو حقه" تأكيد له وتوضيح له، بأن المراد (من قوله: من عنده) أن يكون حقه لا مجرد الحظرة.

ف: وقد يستعمل الأداء في موضع القضاء مجازاً، كما يقال: نويت أن أؤدي ظهر أمس أي أقضي؛ لأن أداء ظهر أمس بعد مضيّه محال، وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الأداء مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَعِصِيْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠) أي أدّيتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَعِصِيْتُمْ صَلَاةَ﴾ (سراء: ١٠٣) أي أدّيتم؛ لأن الجمعة لا قضاء لها، وإذا ثبت هذا فيجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس. **أم بالسبب الذي إلخ.** وهو الأمر، فالمراد بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف أعني الوقت؛ لأن الأداء إنما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فإن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت. فالخلاص أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله وعامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو ريد وشمس الأئمة وفخر الإسلام والمصنف، وهذا معنى قوله.

وهو الخطاب: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة: لا بدّ للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، فعند الفريق الأول التص موجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَعِصِيْتُمْ صَلَاةَ﴾ (الأعراف: ٧٢)، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةُ﴾ (البقرة: ١٨٣) دالّ بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء، مثل قوله رحمهم الله. "فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها". رواه الترمذي [رقم: ١٧٧]، وراد بعضهم: "فإن ذلك وقتها". وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، بل ورد هذين النصين للتشبه على أن الأداء بأن في ذمتكم بالصبر السابقين لم يسقط بالفوات. **أصل الواجب.** أي نفس الصلاة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلاة: حيث ورد فيه التصان المذكوران سابقاً بقاء نفس الصلاة والصوم على ذمة المكلف؛ لكونه قادراً على إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا ضمان، حتى يأتي بهما، بخلاف نفس الصلاة والصوم؛ لأنه على إتيان =

فيتعدى إلى المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف، وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لأنه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه إلى الكمال الأصلي، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر.

= مثلها فربة من عنده قادر، وكون بقاء نفس الصلاة والصوم وسقوط فضل الوقت أمراً معقولاً في المصوص عليه يدل على أن الواجب لم يسقط بخروج الوقت، وأن هذا النص طلب تفريع الدمة عن ذلك الواجب بالمثل وهذا سمي قضاءً، وهو واجب به ابتداءً لما صحَّ تسميته قضاءً حقيقة، فثبت في المصوص عليه أن الواجب للقضاء هو ما يوجب الأداء كما عرفت آنفاً، وذلك أمر معقول كما عرفته أيضاً. **فيتعدى**: ذلك الحكم وهو بقاء الواجب المقدرة على المثل.

المنذورات المتعينة إلخ. مما لم يرد فيه نص، فقلنا كما في المصوص عليه بقاء نفس الواجب على الدمة بالنص الأول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد، وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الأول، وعند الفريق الثاني لا بد لنقصاء من نص جديد، إما صريحاً كما في الصلاة والصوم، وهو قوله **فإذا سبي أحدكم** [الترمذي، رقم: ١٧٧]، وقوله تعالى: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرْغُوباً** (الأنبياء)، أو دلالة وهو التفويت أو الفوات، ففيمما لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف تعويت المكلف ذلك بمسألة نص جديد لنقصائه، وكذا فواته عند البعض فلا يظهر ثمرة الخلاف بين الفريقين إلا في التحريح، فعند الفريق الأول يجب القضاء في الكل بالنص السابق، وعند الفريق الثاني يجب القضاء بالنص الجديد أو بالتفويت.

ولم يعتكف. لعذر مانع من الاعتكاف. **لأنه لما انفصل إلخ.** دفع سؤال يرد على الفريق الأول؛ وهو أنه إذا نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في ضمن رمضان آخر، بل يقضي بصوم مقصود وهو صوم النفل، فعلم أن السبب للقضاء ليس السبب الذي أوجب الأداء بل سبب آخر؛ إذ لو كان السبب للقضاء هو السبب للأداء، وهو قوله تعالى: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرْغُوباً** (الأنبياء: ٢٩)، لوجب أن يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني، كما صحَّ الأداء في ضمن رمضان الأول، كما هو مذهب أبي يوسف **رحمته**، أو يسقط القضاء أصلاً لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى. فعلم أن السبب للقضاء هو سبب آخر، وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت، فيصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود. تقرير الدفع. أن الاعتكاف لا يتحقق بغير الصيام، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصودة، ولكن شرف رمضان الخاصر مع من الصيام المقصودة؛ لأن العبادة في رمضان أفضل من العادة في غيره، فلأجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الأصلي المقصود، وهو النقل إلى صوم رمضان، فما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت، =

[أنواع الأداء]

ثم الأداء المحض ما يؤدّيه الإنسان بوصفه ^{أي مع وصفه} على ما شرع، مثل أداء الصلاة بجماعة. وأما فعل الفرد فأداء فيه قصور. ألا يرى أن الجهر ساقط عن المنفرد، وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام أداءً يشبه القضاء، باعتبار أنه التزام الأداء مع الإمام حين ^{من حيث بقاء الوقت} تحرّم معه، وقد فاتته ذلك حقيقة،
الالتزام

= وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي وهو صوم الليل، لا لأجل أن قضاء واجب بسبب آخر كما قلتم. فإن قلت: لم لا يتصر إلى رمضان الثاني حتى يؤدّيه فيه؟ قلت: حياته إلى رمضان الثاني أمر موهوم، فكيف يتوقّف الواجب إلى هذا الرمان الموهوم؟ فإن قلت: لوقتي حيّاً إلى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب أن يؤدّيه في هذا رمضان. قلت: رمضان الثاني ليس حلقاً لرمضان الأول ولا محلاً للمندور، فكيف يصحّ ذلك الاعتكاف فيه.

ولما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع في أنواع الأداء والقضاء، واعلم أن الأداء أنواع: أداء محض، وهو نوعان: كامل، وقاصر، وأداء هو شبه بالقضاء، والمراد بالأداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت، والمراد بالشبه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه، والمراد بالكامل ما يؤدّى على الوجه الذي شرع عبه، وباقاصر خلافه.

على ما **سرّ** أي على الوجه الذي شرع عبه. **مثل أداء الصلاة الح** مثال للأداء الكامل، فإنه أداء على وجه مشروع عليه، فإن الصلاة إما شرعت بجماعة؛ لأن جبريل علم النبي ﷺ بجماعة في يومين كما هو مروي في الصحاح. فأداء فيه قصور هذا مثال للأداء القاصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه.

ألا يرى أن الجهر الح تأييد لقصور فعل المنفرد، ودليل على أن هذا أداء قاصر، فإن الجهر صفة كمالية في الصلاة الجهرية، حتى يجب سجدة السهو بتركه، فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور. فإن قيل: يسعى أن يكون أداء المنفرد كاملاً؛ لأنه هو الواجب بالأمر لا ناقصاً، والأداء بالجماعة يكون أكمل؛ لأن الجماعة ستة ثم تحب بالأمر؟ قلت: إن الجماعة في حكم الواجب، فكانت داحلة في الأمر الذي يشترطه الواجبات، فكان تركها نقصاً. **وفعل اللاحق** هو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام، ثم فاتته الباقي بأن أحدث حلقه فانصرف للوصوء ففاته الباقي. **حقيقة:** وإن كان هو خلف الإمام حكماً، فإذا لم يؤدّ كما التزم صار شيئاً ناقصاً، ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شيئاً بالقضاء، ولم يجعل العكس.

ولهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة، كما لو صار قضاءً محضاً بالقوات، ثم وجد المغيرة بخلاف المسبوق؛ لأنه مؤدى إلى إتمام صلاته.

[أنواع القضاء]

والقضاء نوعان: قضاءً بمثل معقول كما ذكرنا، وبمثل غير معقول، كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني، وإحجاج الغير بماله ثبتاً بالنص.

ولهذا أي لأجل أنه يشبه القضاء. لا يتغير فرضه إلخ هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء. وتوصيحتها أنه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث، فذهب إلى مصره للوصوء، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرع الإمام ولم يتكلم وشرع في إتمام الصلاة فلا يتم أربعاً بل يصلي ركعتين. كما لو صار إلخ يعنى كما لا يصلي أربعاً فيما صار فرضه قضاءً بالقوات، ثم وجد المعير بأن يبوي الإقامة كذا لا يصلي أربعاً في الصورة المذكورة، فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم، أو لم يفرع الإمام بعد، أو تكلم ثم استأنف، أو يكون مثل ذلك للمسبوق، فيصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة وإن المسبوق يشير بقوله: بخلاف المسبوق بأن يقتدي المسافر في الوقت بعد ما صلى الإمام ركعة، فلما تم الإمام صلاته بوى المقتدي الإقامة فإنه يتم أربعاً.

إتمام صلاته أي ليس هو قاضياً في قدر الباقي بل هو مؤدى فيه من كل الوجه؛ لأن الوقت ناق ولم يلترم أداء هذا القدر مع الإمام، فإذا كان مؤدياً يؤثر فيه بينه حيث يتغير فرضه بنية الإقامة، ويصير أربعاً.

نوعان والأولى أن يقول: القضاء أنواع، قضاء محض وهو إما بمثل معقول أو بمثل غير معقول، وقضاء في معنى الأداء، والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة ولا حكماً، والمراد بما هو في معنى الأداء ما هو خلافه، وعنى بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك مماثلته إلا شرعاً، وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق، ولكن المصنف بين القضاء المحض، فيكون المراد بقوله "القضاء نوعان": القضاء المحض، وهو نوعان. كما ذكرنا من قضاء الصلاة بالصلاة، والصوم بالصوم.

الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف، فعليه أن يفدي لكل يوم نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب، أو صاعاً من تمر أو شعير. وإحجاج الغير فإن من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه أن يأمر غيره بأن يحج عنه ويؤتيه المال الذي يحج به. تنها أي المدينة وإحجاج الغير بماله. بالنص وهو في العدية قوله تعالى: ﴿...﴾ من أعتقه فليدفع له ثمنه بما كان عليه من الدين (البقرة: ١٧٨) على أن تكون كلمة "لا" مقدرة، أي لا يطبقونه كما في قوله تعالى: ﴿...﴾ من أعتقه فليدفع له ثمنه بما كان عليه من الدين (البقرة: ١٧٨)، أي لئلا تصلوا، أو تكون الهزمة فيه للسلب =

ولا نعقل الماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة، لكنه يحتمل أن يكون
 معلولاً بعلّة العجز، **والصلاة نظير الصوم بل هي أهمّ منه، فأمرناه بالفدية عن**
الصلاة احتياطاً، ورجونا القبول من الله فضلاً. فقال محمد عليه السلام في الزيادات:

= أي يسلمون الطاعة، وإلا فالآية مسوخة عنى ما قيل: إن في بدء الإسلام كان المطلق محيراً بين أن يصوم وبين أن يعدي، ثم سح وفي إحجاج العير هو الحديث أن امرأة من حثعم قالت: يا رسول الله ﷺ إن فريضة الله عنى عباده في الحج. أدركت ألى شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحته، أفأحجّ عنه؟ قال: نعم، ودلت في حجة الوداع. (متفق عليه) وعن ابن عباس قال: أتى رجل النبي ﷺ فقال: إن אחني بدرت أن تحج، وإيها ماتت، فقال النبي ﷺ: "لو كان عليها دين، أكنت قاصيه؟ قال: نعم، قال: فاقص دين الله، فهو أحقّ بالقضاء". (متفق عليه) [الحاجي، رقم ٦٦٩٩] أقول: في أكثر الروايات "أحج" بفتح الهمزة وصحة الحاء بمعنى أحرم عنه وأؤذي أفعال الحج عنه، فعلى هذا لا دلالة في حديث عنى أن الإنفاق قائم مقام الحج، فلا يصحّ التمسك بهذا الحديث إلا أن يكون معنى قولها "أن أحج": أن أمر أحد، بأن يحج عنه، وفي بعض الروايات "أحج" بضم الهمزة وكسر الحاء بأن أمر أحداً بأن يحج عنه، فتمسك صحيح.

ولا نعقل الماثلة إلخ أما صورة فطاهر، وأما معنى فلأن الصوم تحويج النفس، والفدية إشراح.

ولا بين الحج والنفقة أما صورة فطاهر، وأما معنى فلأن النفقة عير، والحج أفعال وهي أغراض. وحاصله أن قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء يمثل غير معقول إذ لا ماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة، وإنما يثبت الفدية في الصوم والنفقة في الحج بالنسب فقط. **والصلاة نظير الصوم** من حيث أن كل واحد منهما عادة بديّة محضة، لا تعلق لوجوهها ولا لأدائها بالمال. **مه** أي من الصوم؛ لأنها عادة بنفسها كونهما تعظيم الله تعالى بنفسها، بخلاف الصوم فإنه عادة بواسطة قهر النفس.

بالفدية عن الصلاة إلخ جواب سؤال مقدر. تقديره: أن الفدية في الصوم للشئح الثاني لما كانت غير معقول المعنى وكانت ثابتة بالنسب فلا يخور أن يقاس عليها فدية الصلاة، مع أنكم تقولون: إنه من مات وعيه صلاة وأوصى بالفدية فعلى الوارث أن يعدي بكل صلاة بقدر ما يعدي لكل صوم على المذهب المختار.

وتقرير الجواب: أن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا لقياس، ودلت لأن النص الموجب لفدية في الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً به، ويحتمل أن يكون معلولاً بعبء عامة وهي العجز، فكما أمرنا في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك أمرنا في الصلاة بسبب العجز بالفدية، بل الصلاة أهمّ من الصوم، فأمرنا بالفدية فيها احتياطاً، فإن كفت عنها فيها وإلا فله ثواب الصدقة.

يُجزئه إن شاء الله تعالى كما إذا تطوع به الوارث في الصوم، ولا نوجب التصدق بالشاة أو بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية، بل اعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدق أصلاً؛ إذ هو المشروع في باب المال، ولهذا لم يُعَدَّ إلى المثل بعود الوقت، ولهذا قال أبو يوسف رحمته الله فيمن أدرك الإمام في العيد راکعاً: لم يكبر؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قربة،

إن شاء الله تعالى: والمسائل القياسية لاتعنى بالمشية قط. في الصوم من غير إيصاء، رجو القبول منه إن شاء الله تعالى، فكذا ههنا قوله. ولا نوجب التصدق إلخ جواب سؤال آخر يرد عليه. تقريره: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام الحر) عرفت قرينة بالصص، وهي غير معقولة؛ لأنها يئلاف الحيوان وتعذيبه، فلا يجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التعدي، وإنكم تفعلون التصدق بعين الشاة (فيما إذا كانت الشاة التي عيبت للتضحية بالددر أو بإشراء الصادر من الفقير سية التضحية) باقية بعد أيام الحر، أو بالقيمة فيما إذا استهلك الشاة المعينة للتضحية بالددر أو غيره، أو كان من وجبت عليه ثم يضح حتى مضت أيام الحر قائماً مقام التضحية، حيث فتنم: وجب عليه أن يتصدق بعين الشاة أو بالقيمة بعد أيام الحر.

تقرير الجواب: أنا لا نجعل التصدق بعين الشاة أو بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما أُرتمم بل للاحتياط باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدق بعين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي قائمة مقامه معارض الضيافة؛ لأن الناس في تلك الأيام أضياف الله، ومن عادة الكريم أن يضيف بأطيب الطعام عنده، وهو للحكم المركبي المراق منه الدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدق بالعين أو بالقيمة، إذ هو المشروع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تختمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتختمل أن تكون حقيقاً، والأصل هو التصدق، فما دامت الأيام موجودة رَحَحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رَحَحنا الاحتمال الأخير، وقلنا بوجوب التصدق.

ولهذا أي لأجل أن ما لا يعقل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التراماً.

فيس أدرك الإمام إلخ يعنى من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو أشعل بالتكبيرات قائماً فله أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف رحمته الله، لأنها فاتت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عنده قرنة في الركوع، فلا يصح قضاؤها فيه كالقراءة والقنوت، وعندنا يكثر في الركوع من غير رفع يدي؛ لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فيراعى =

[أقسام الأداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد]

لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام، فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات، فيؤتى بها في الركوع احتياطاً. وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد، فتسليم عين العبد المَغصوب أداء كامل ورده مشغولاً بالدين، أو بالجناية بسبب كان في يد الغاصب أداءً قاصراً. وإذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداءً حتى تجبر على القبول، وشبههاً بالقضاء من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها، أي المرأة

= حاهما حتى الإمكان، ورفع اليدين في التكبيرات ستة، وكذا وضعهما على الركبتين في الركوع سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا نظير للقضاء الذي هو شبه بالأداء؛ لأن هذا قضاء من حيث الدات؛ لأن محلها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنه شبه بالأداء كما بيّنه المصنف. **سنة** لقضاء النصف الأسفل على حاله، ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة تقديرًا. ولما فرع من بيان أنواع الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعهما في حقوق العباد.

وهذه الأقسام السبعة المذكورة من الأداء والقضاء. **كتبها** **سحق** **ح** أيضا كما تتحقق في حقوق الله تعالى. **العبد المعصوب** على الوصف الذي ورد عليه العصب. **أداء** **كامل** لأنه أداء كما غصب من الأصل والوصف، فكان كأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. **ورده مشغولاً** **ح** يعني ردّ العبد المعصوب مشغولاً بالدين أو بالجناية بأن استهدت العبد مال إنسان حال كونه في يد العاصب فتعلق برقته الدين، أو حتى جناية يستحق بها رقبته أو صرفه حال كونه في يد العاصب، فردّ ذلك العبد أداءً قاصراً، أما كونه أداءً فطاهرًا لرد ذلك العبد الذي وقع عليه العصب، وأما كونه قاصراً فللقصور في الوصف حيث ردّه على غير الوصف الذي وقع عليه العصب، وصار كأداء الصلاة منفرداً، فلو هلك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية، أو البيع في الدين برئ العاصب بوجوب أصل الأداء، ولو دفع إلى ولي الجناية أو قتل فيها، أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور في الأداء، فكانه لم يوجد.

سنة إلى الروحة في المهر أداء. **وتسبها بالقضاء** **ح** هذا نظير للأداء الشبيه بالقضاء. وحاصله إذا تروّح الرجل بامرأة وجعل مهرها عنداً معيناً مملوكاً لغيره، ثم اشترى ذلك العبد وسلّمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلّم ما وقع عليه العقد حتى تحر المرأة على قبول ذلك العبد المهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبههاً بالقضاء؛ =

وَضَمَانُ الْغَضَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ، وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ. وإذا تزوّج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قَضَاءً هو في حكم ^{رجل امرأة} **الأداء، حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى.**
 المرأة أي قبول القيمة

= لأن العبد إذا كان في ملك سيّده كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سَمَّه إليها كان شخصاً آخر؛ وذلك لأن تبدّل الملك يوجب تبدّل العين حكماً، والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل رسول الله ﷺ والثمرة تفور بلحم، فقرب إليه حبز وأدم من أدم البيت، فقال: ألم أرُ برمة فيها لحم؟ قالوا: بى، ولكن ذلك لحم تُصدّق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، قال: "هو عليها صدقة ولما هدية". [الحارثي، رقم ٥٠٩٧] فعلم أن تبدل المثل يوجب تبدل العين حكماً، فكان الزوج لم يسلم إليها ما وقع عليه العقد، بل سلّم إليها غيره؛ لأنه قبل التسليم كان مملوكاً للزوج. وتبدّل الملك يوجب تبدل العين حكماً كما عرفت، وهذا يفسد إعتاق الروح إياه؛ لأنه مملوكه، ولا ينقد إعتاق المرأة فيه قبل التسليم إليها. وهذا ثمرة كونه شيئاً بالقضاء، ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين ووصف المملوكية متغيّر فيهما جعل أداء شبيهها بالقضاء نظراً إلى ادّات، ولم يجعل العكس. ولما فرغ عن أنواع الأداء شرع في أنواع القضاء.

وَضَمَانُ الْعَصَبِ أي الشيء المعصوب بالمثل فيما إذا غصب مثبّثاً واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس. **قضاء** **بمِثْلِ مَعْقُولٍ** أما الأول فظاهر؛ لكونه مثلاً بصورة ومعنى، وأما الثاني فهو مثل معنى وإن لم يكن صورةً فالأول كامل، والثاني قاصر، فهذا نظير للقضاء بمثل مَعْقُولٍ مع تسميته. **غير مَعْقُولٍ** إذ لا مماثلة بين الفاتك من النفس والأطراف وبين المال، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن المال مملوك والآدمي مالك، وإنما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجازاً، وهذا نظير للقضاء بمثل غير مَعْقُولٍ. **تسليمه:** أي الزوج القيمة إلى المرأة.

بالمسمى: وهو العبد المتوسط تحير على القبول فكذلك تحير على قبول القيمة، وهذا نظير للقضاء الذي في معنى الأداء وخاصه إذا تزوّج الرجل امرأة وجعل مهرها عبداً غير معيّن بأن قال: بكحتك على عبد، فصحت التسمية عبداً خلافاً للشافعي، فحيث إن اشترى عبداً وسطاً وسلّمه إليها كان أداءً، وإن أتاها قيمة عبد وسط كان قضاءً؛ إذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الأداء؛ إذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن تسليمه، إلا بأن يسلم عبداً وسطاً، والوسط لا يتحقّق بغير التقويم، فصارت القيمة أصلاً بهذا الوجه، فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط، فكان أداء من هذا الوجه حتى تحير المرأة على قبول القسمة. كما تحير على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموروث الموصوف؛ لأن المسمى معنوم جنساً ووصفاً، فكانت قيمته قضاءً خالصاً، =

فإن ذلك لا يسبق الأداء، ولهذا قلنا: إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلاة خلافاً لزفر والشافعي؛ لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس، كما كان لسليمان عليه السلام. **فصار الأصل مشروعاً** ووجب النقل للعجز فيه ظاهراً، كما في الحلف على مسّ السماء،

= هذه القدرة، فكان المطلوب حينئذ السؤال والإثم، والدليل عليه أن في آخر العمر يلزمه تدارك ما فاتته من الفرائض، ونعم يقيماً أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر ثمرته في حق وجوب الإيصاء بالقضية أو الإثم، وأما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة؛ لأن طلب الفعل يعبر القدرة لا يجوز.

فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود. **لا يسبق الأداء:** يعني القدرة الممكنة ليس من ضرورتها أن تكون متحققة في الحال بل يكفي توهمها بأن يمتد الوقت من جانب الله، وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط الذي هو ههنا الأداء، وكونها متحقق الوجود لا يسبق الأداء، فكيف يصح لشرطية.

ولهذا: أي لأجل أن الشرط هو كونها متوهم الوجود. **إذا بلغ الصبي الخ:** يعني إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الخائض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا التحريم لزمته الصلاة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس، وذلك ممكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافات الجباد وفاته صلاة العصر باشتعالها، فعقر تلك الخيل وصرب أعناقها لمرضاة الله تعالى، فجاره الله بأن أكرمه برّد الشمس إلى موضعها وتسحير الرياح بدلاً عن الخيل، فتجري بأمره رحاء حيث أصاب. وهذا في القرآن، فتأمل*. وقد وقع ذلك لنبياً عليه السلام حين فاته صلاة العصر من علي عليه السلام. كما حكاه القاضي العياض في السماء، وقال الشافعي ورفره: لا يجب عليه الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل لموات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لموات شرطه، وهذا التوهم غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل الخ: يعني لأجل توهم القدرة، فصار الأصل أي الأداء واجباً على المكلف ووجب عليه النقل، أي القضاء؛ لأنه في الأصل نقل كما مر؛ لظهور العجز في الأداء. والحاصل أن الأداء لأجل القدرة المتوهمه يكون مشروعاً ويحب عليه القضاء لظهور العجز، كما ينعقد اليمين لأجل الإمكان والتوهم، ويبحث في الحال لظهور =

* **فتأمل.** إشارة إلى سؤال وجوابه، إذ السؤال فهو أن الكلام في وقوف الشمس، والمذكور في قصة سليمان ردها فلا ياسبب ذكرها، وأما الجواب فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجبت بالجال، فزعم سليمان أنها غربت، فلما عقر الخيل فسبه الله تعالى أنها لم تعرب، فوقف الشمس إلى أن صنت العصر، وكادت أن تغرب، فالمراد بالردّ الوقوف.

[من الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة]

وهو نظير من هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل يتوجه إليه ثم يتحول إلى التراب للعجز الحالي. ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة للأداء. وهي زائدة على الأولى بدرجة، وفرق ما بينهما أن الثانية تتغير صفة الواجب، فيصير سمحاً سهلاً.

[شرط القدرة الميسرة]

فيشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة، ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب،

= العجز عن إيجاد شرط البر في قور من حيف: والله ليمسن السماء؛ لأن من السماء ممكس، كما وقع محمد وعيسى. وقال تعالى إخباراً عن الجن: «...»، فلاجل هذا الإمكان تعقد ايعين، ولظهور عجره عن من السماء يثبت. **وفت الصلاة الخ** فمع ظهور عجره عن استعمال الماء لعدم قوته للماء قبل ذلك، ولاشتماله تبع السفر وعدم من يعينه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه إليه خطاب الأصل. إن خطاب الأصل أي الوضوء وهو قوله تعالى: «فاعسلوا» الآية. **شوحه عليه** لتوهم القدرة؛ لأنه يمكن وجدان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ. **ينحول** الحصاب من الأصل إلى الخلف وهو التراب معجز الحالي فيجب عليه التيمم. وما فرع من بيان القدرة اممكنة شرع في الميسرة. **بقدره ميسرة** ثم بين القدرة الميسرة بقوله: «وهي زائدة» إلخ. **بينهما**: أي بين القدرتين في الحكم.

فيشترط دوامها أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب، فما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا انتفت انتهى الواجب؛ وذلك لأن الواجب إما ثبت بصفة اليسر، فهو يبقى الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدل من اليسر إلى العسر، وهذا معنى قوله: «لأن الحق» إلخ.

ف: واعلم أن هذه القدرة إنما شرط لأكثر العادات المالية دون الدنية. **ولهذا** أي لأجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب. **قلنا** **بأنه الخ** لزوال القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشافعي، فإن عمده لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه. إذا تبقى عليه رجراً له على التعدي، وهذا إذا هلك النصاب كله، وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقي بحصته.

والعشر بهلاك الخراج والخراج إذا اصطلم الزرع آفة؛ لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر. ألا ترى أنه خصّ الزكاة بالمال النامي الحولي. ^{أي استأصل} **والعشر بالخراج حقيقة** ^{في كل واحد} والخراج بالتمكن من الزراعة.

[الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة]

وعلى هذا قلنا: إن الحائث في اليمين إذا ذهب ماله كفر بالصوم؛ لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال

والعشر بهلاك الخ لأن العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأن الممكنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط بقاء تسعة الأعشار عنده علم أنه لا يجب إلا بصفة اليسر، فإذا هلك الخراج كله أو بعضه يبطل العشر بحصته؛ لأنه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية. **آفة** لأن الخراج إما وجب بالقدرة الميسرة؛ لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك، فإذا لم يعطل وزرع الأرض واستأصلت الزرع آفة يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم أثبت القدرة الميسرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخراج بقوله: "لأن الشرع" **الخ. ألا ترى أنه الخ** وهذا دليل اليسر، وإلا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة النماء وغيره. **والعشر بالخراج الخ** وهذا دليل اليسر، وإلا فالإمكان ثابت بنفس الزراعة.

والخراج بالتمكن الخ وهذا دليل اليسر حيث لم يتعق الخراج برقبة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث أو لا. **وعلى هذا** أي لأجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لقاء الواجب قلنا: إن الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال إذا ذهب ماله كفر بالصوم.

كفر بالصوم لأن الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة، فيشترط دوام القدرة على المال لقاء الواجب، فإذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال، وبانتعائها انتفى الواجب، فلا يجب بماله بل بالصوم، وإنما قلنا: "إن الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة" لوجهين: أحدهما ما بينه المصنف بقوله: لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى خيّر بين أنواع الكفارة بالمال، كالإعتاق والإطعام والكسوة، وذلك تيسير؛ لأن الخيار بين أمور غير متماثلة في المعنى كأشياء الكفارة يتعدى أثره إلى المعنى، فيفيد التيسير لا محالة، لأنه إذا ثبت له الخيار يوفق مما هو الأسير عليه، كالسافر يخير بين الصوم والفطر، ولو كان الواجب عيناً كان أشق عليه، كالقيم يجب عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين أمور متماثلة في المعاني، كما في قوله تعالى: **فَلْيَسِّرْ**.

د. ك. (الساء: ٦٦)، فإن أثره يقتصر على الصورة، ولا عبرة بالصورة، فيفيد تأكيد الوجوب لا تيسيره، والتخيير في صدقة الفطر حيث خيّر فيها بين نصف صاع من برّ وبن صاع من شعير وغيره من القليل الثاني، =

والنقل عنه إلى الصوم للعجز في الحال، مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيراً للأداء.
 فكان من قبيل الزكاة، إلا أن المال هنا غير عين، ^{لذهب المال} فأى مال أصابه من بعد دامت به ^{أي التكفير بمال} القدرة، ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا؛ لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير، ^{أي التكفير بمال} بعد العجز ^{أي في الكفارة} أي حدث ^{أي بعد الحدث وبعد عجز}

= فلا يرد أنه يلزم أن تكون هي واجبة بصفة اليسر أيضاً ستخيير، وذلك خلاف الواقع. والثاني ما بينه بقوله: **والصل عنه** عطف على اسم 'أن' أي ولأن النقل عن التكفير بمال. **تيسيراً للأداء**: منصوب على التعمير. وهو قائم مقام حيز 'أن'، وحاصله أن نقل الحكم عن التكفير بمال إلى الصوم يكون عاجزاً في الحال عن التكفير بمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكثف وسهولة للأمر عليه، حيث أمكن له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال، وه يعتبر العجز المستدام في العمر في حقه، كما اعتبر في حق الشيخ الهادي وإذا ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة.

من قبيل الزكاة: في اشتراط بقاء القدرة لقاء الواجب، فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب إلى الصوم ضرورة، كما يسقط الزكاة هلاك انصباب. **غير عين**: أي غير معين من الوجوب بمطلق المال. **دامت به القدرة** أي ثبت بدت المال القدرة. وله دفع دخل مقدّر، تقريره. أن الكفارة بمال لما كانت من قبيل الزكاة حتى تسقط هلاك المال مثل الزكاة، فيسعي أن لا يعود وجوب الكفارة بالمال عليه لخصوص ما آخر بعد السقوط كما في الزكاة، ومع ذلك إنكم تقولون: إنه يجب عليه الكفارة بمال إذا حصل له مال آخر. تحرير: أن بينهما فرقاً، وهو أن الزكاة تحب بمال معين، فبعد هلاكه لا يعود الوجوب لخصوص ما آخر حتى لا يعود عليه الخول، وأما الكفارة بالمال فم تتعلق بمال معين من مطلق مال؛ لأن المقصود ما يصلح لتقريب الموجب للثواب استأثر لإثم الحدث، فلما الموجود وقت الحدث والحاصل بعده سواء فيه، فأى مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على أداء الكفارة بالمال، فلذا تحب عليه.

وهذا ساوى الخ. يعني لأجل أن المال غير معين في الكفارة بمال هلاك المال نفسه واستهلاكه إياه سواء في سقوط وجوب الكفارة بمال، فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك؛ ودبت لأن المال ما كان غير معين في وجوب الكفارة م يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير، حتى يقال: تحب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك رجراً له على التعدي، بخلاف الزكاة، فإن المال فيها معين لوجوب الزكاة، فإذا استهلك المال لم تسقط الزكاة عن دمه لوجود التعدي منه على محل مشغول بحق الغير، فتحب عليه الزكاة رجراً له على التعدي.

وأما الحجّ فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد، واليسر لا يقع إلا بخدم وأعوان ومراكب، وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام ^{دوام القدرة الممكنة} الواجب. وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛ ^{الممكنة أي الشرط المذكور} ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء. ألا ترى أنه يجب بثياب البذلة،

شرطاً إلخ: حتى إذا تفوت القدرة يبقى الحج واجباً على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم. والإيصاء هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا تجب بقدره ميسرة بل بقدرة ممكنة، أما الحج فلأن الراد القليل والراحلة الواحدة أدى ما يتمكن به امرء من أداء الحج، وهذا هو استيفاد من قوله تعالى: ^{من شئ منكم} (نور ٩٧)؛ لأن الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا، وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأعوان ومراكب كثيرة، وذلك ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة، فبقاء هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا يشترط بقاؤها كانشهود في باب النكاح، فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج بقي الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فيبنيها المصنف بقوله: وكذلك "إلخ."

للإغناء. يعنى صدقة الفطر إما تحب بقدرة ممكنة، وهي العناء الشرعي، وهو كونه مالكاً للصاب، وهذا العناء ليس يسراً؛ لأن اليسر إما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء من الفصل، وهذا ليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها حولان الحول، بل لو ملك الصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر، وإنما جعلنا الشرط العناء؛ لقوله عليه السلام: "خير الصدقة ما كان عن ظهر عي". رواه البخاري [رقم: ٥٣٥٦] ومسلم. فلا بد من اعتبار صفة العناء في المكثف ليصير بواسطته أهلاً، لإعفاء الغير؛ لأن الإعفاء من غير الغني لا يتحقق، كما أن التملك من غير المالك لا يتحقق. فإن قيل: اراد بالعناء هو كونه مالكاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو القدرة الممكنة، وما قلتم به هو الميسرة، فيجب الصدقة على كل من يملك قوتاً فاصلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

قلت: لو يكون المراد بالعناء ما قلتم، يلزم قلب الموضوع، ويرجع الأمر إلى الخرح بأن يعطي اليوم هذا القدر الفقير، فيصير محتاجاً إلى السؤال، فيسأل من ذلك الفقير عدداً عين تلك الصدقة، وهذا أقبح؛ لأن دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع حاجة الغير، ولذا قلنا: إن عدنا ما دون الصاب له حكم العدم، حتى حلّ الشرع ماله أحد الصدقة، ثم أثبت قوله: (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله: **ألا ترى أنه** أي الواجب وهو صدقة الفطر. **ثياب البذلة.** أي بالثياب التي يتبدل ويستعمل في البس، حتى لو ملك من هذه =

* وهذا: أي كون المال نامياً.

ولا يقع بها اليسر؛ لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب.

فصل في صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان: **حسن لمعنى في عينه**، و**حسن لمعنى في غيره**. والذي حسن لمعنى في عينه نوعان: ما كان المعنى في وضعه، كالصلاة فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه أو في حاله. وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه

= الثياب فاضنة عن حاجته الأصلية ما يساوي نصاباً وجب عليه صدقة الفطر.

لا تنفعها اليسر الخ وحصول اليسر إما يكون بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل. نعم يحصل هذه الثياب القدرة الممكنة معتم أن الشرط لصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة. **دوام شرط الوجوب** يعني فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه إلى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له، كما عرفت. ولما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور به.

فصل في صفة الخ ولما أثبت صفة الحسن للمأمور به في آخر الكتاب لم يحتج إلى إثباته هنا فتركه، وشرع في تقسيمه. **في عينه** بأن يكون الحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة. و**حسن لمعنى الخ** بأن يكون مشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل به فيه. **ما كان المعنى** الذي أنصف به المأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة، يعني النوع الأول من القسم الأول ما يكون الوصف (الذي صار به المأمور به حسناً) في حد ذاته حسناً. **في غير حينه**: كالصلاة في الأوقات المكروهة.

حال كالصلاة مع الحدث واجبة. والحاصل أن الصلاة حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه، فإنها أفعال كاركوع والسجود، وأقوال كالثناء والتسبيح، فحسها لهذه الأفعال والأقوال، وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها؛ لأنها تعظيم للرب، والتعظيم حسن في نفسه؛ لأنه شكر المعتم. ومن هذا القسم الإيمان بالله بل هو أعلى درجة منه؛ لأنه لا يقل السقوط بحال، بخلاف الصلاة، ولذا قسم بعضهم النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لا يقبل السقوط كالإيمان: والثاني ما يقبل السقوط كالصلاة. **وما التحق الخ**. يعني النوع الثاني ما يكون مدحاً (بما كان المعنى في وضعه أي) بالنوع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس ^{في الصوم} وشرف المكان تضمّنت إغناء عباد الله، وقهر عدوه، ^{في الزكاة} وتعظيم شعائره، فصارت حسنة ^{في الحج} من العبد للرب - عزّت قدرته - بلا ثالث معني؛ لكون هذه الوسائط ثابتة ^{في الأول} بخلق الله تعالى مضافةً إليه.

[حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب متى ثبت لا يسقط إلا بفعل الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه،

كالزكاة إلخ فالزكاة في الطاهر إضاعة المال، وإنما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير، وحاجته محض حلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الطاهر تمويج النفس وإهلاكها، وإنما صار حسناً لقهر النفس الأمانة بالسوء التي هي عدو الله تعالى، وعداؤها بخلق الله تعالى لا اختيار للعد فيها، وكذا الحج في الطاهر قطع مسافة ورؤية أمكنة متعدّدة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف المكان، وهذه الشرافة بمحض حلقه تعالى لا اختيار للعد فيها، ولما كانت تلك الوسائط محض حلق الله تعالى فصارت كأنها لم تكن حائلة فيما بين، فصار الزكاة والصوم والحج حسنةً لعبها أي لا بواسطة أمر خارج عن دائها، فصارت مدحقة بالحسن لعينه، فلذا جعلت من أقسامه، فتأمل.

وتعظيم شعائره في الثالث، وكل واحد من هذه الأمور حسنة. **بلا ثالث معني** أي بلا واسطة أمر خارج. **ثابتة بخلق الله** إلخ يعني إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة ومدحقة بالحسن لعينه، مع أن الوسائط موجودة؛ لأن هذه الوسائط محبوبة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأنها لم تكن حائلة، وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه، فإن الوسطة في الأول مخلوقة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودة، فالتحق بالحسن لعبه، بخلاف الثاني فإن الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي فيها هذه الوسائط داخلة في الحسن لعبه، كالجهاد وصلاة الجنازة وإقامة الحدود.

النوعين أي الحسن لمعني في نفسه والملتحق به. **واحد** إلخ يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بأدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كاحيض والنفس، فإن الصلاة يسقط عن الذمة بالحيض والنفس، وهذا بخلاف ما هو حسن لعبه كالوضوء والجهاد، =

والذي حسن لمعنى في غيره نوعان: ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود، كالوضوء ^{وهو القسم الثاني} والسعي إلى الجمعة، وما يحصل المعنى بفعل المأمور به، كالصلاة على الميت. ^{وثنائهما} ^{الذي حسنه لأجله} والجهاد وإقامة الحدود، فإن ما فيه الحسن من قضاء حق ^{من} وكبت أعداء الله تعالى ^{كما في الجهاد} والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل، ^{كما في إقامة الحدود}

= فإنه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى بقاءه، والمراد بالواجب ما ثبت بالنسب، إلا أن النسب لما عرف بالأمر صححت إضافة ما ثبت به إلى الأمر بواسطة، فاندفع ما قيل: إن كان المراد بالواجب ما ثبت في الدمة بالنسب، وهو نفس الوجوب صحّ قوله: باعتراض ما يسقطه بغيره؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة في الوقت، ولكن إرادته هنا غير مناسبة؛ لأنه يصدد بيان حسن ما ثبت بالأمر لا في بيان حسن ما ثبت بالنسب، وإن كان المراد ما ثبت بالأمر وهو وجوب الأداء فلا يصحّ قوله: أو باعتراض ما يسقطه؛ لأن وجوب الأداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض.

بعده بفعل مقصود الخ يعنى النوع الأول هو ما لا يتأذى الغير الذي حسن المأمور به لأجله نفس فعل المأمور به، بل لا بد أن يوجد بعد المأمور به بفعل آخر مقصود، كالوضوء والنسعي، فالوضوء في نفسه تدبير وتطهير للأعضاء وإصاعة للماء، وإنما صار حسناً لأجل الصلاة، والصلاة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وكذا السعي إلى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الإقدام، وليس في ذاته حسن، وإنما حسن لإقامة الجمعة، وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل آخر بعده.

وما يحصل المعنى الخ يعنى النوع الثاني ما يتأذى الغير الذي حسن المأمور به لأجله نفس فعل المأمور به، لا بفعل آخر بعده. **كالصلاة على الميت** فإنها في نفسها دعة مشاهدة بعبادة الأصنام، وإنما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلاة لا يحتاج إلى فعل آخر بعدها. والجهاد فإنه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده، وإنما صار حسناً لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا يحتاج إلى فعل آخر بعده.

وإقامة الحدود فإنها في الطاهر تعذيب، وإنما حسنت لرجح الناس عن المعاصي، وهو يحصل بمجرد إقامة الحدود لا يحتاج إلى فعل آخر بعده. **فصاء حي** أي حق المسلم كما في صلاة الخمار. **نفس الفعل**. كما عرفت آنفاً، ولما كانت هذه الوسائط (وهي إسلام الميت، وكفر الكافر، وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني، والصلاة والجمعة في النوع الأول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داحلة في الحسن لغيره.

[حكم نوعي الحسن لغيره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه بسقوط الغير. أي الحكم.

فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر في صفة الحسن.

[نوعا القبح لعينه وحكمهما]

ما قبح لعينه وضعاً كالكفر والعبث، وما التحق به بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً،

سقوط الغير فيبقى الوضوء والسعي بقاء الصلاة والجمعة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميت والجهاد وإقامة الحدود تبقى بقاء حق المسم وإعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فتأمل. ولما فرغ عن الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي وهو في اللغة: المنع، ومنه النهي للعقل لمعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول القائل لغيره: "لا تفعل" على سبيل الاستعلاء. **انقسام الأمر** أي كما ينقسم الأمر في كون المأمور به حساً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك النهي ينقسم في كون المنهي عنه قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكيم كما لا يأمر إلا بالحسن كذلك لا يهيئ إلا القبيح. وضبط التقسيم هو أن المنهي عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحاً مع قطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المحاورة، وذلك نوعان: الأول ما يكون قبحه وصفاً بأن يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبحه شرعاً وردّ بقبحه وإلا فيجوز العقل، أو لغيره بأن يكون القبح للغير، وبقبحه يكون المنهي عنه قبيحاً.

وذلك أيضاً نوعان: أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه وصفاً لازماً للمهي عنه، وثانيهما محاور بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه محاوراً له في بعض الأحيان، ومفكاً عنه في بعضها، فصار الأقسام أربعة، فالأول ما بينه المصنف بقوله: ماقح إ.خ. **كالكفر والعبث** فالكفر قبيح لعينه وضعاً؛ لأن في ذاته قبيحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران المنعم، ولذا لا يسح حرمة، وكذا العبث فإنه لما كان عبارة عن فعل حال عن الفائدة، أو عما ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل.

كصلاة المحدث وبيع الحرّ والمضامين والملاقيح، وحكم النهي فيهما بيان أنه غير مشروع أصلاً.

[نوعا القبيح لغيره]

وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان: ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء،
والصلاة في الأرض المغصوبة، والوطي في حالة الحيض،
أحدهما

كصلاة المحدث إلخ هذا هو القسم الثاني، وذلك لأن الصلاة ليست في نفسها قبيحة يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة، ولكن الشرع جعل أهلية العداها منحصرة في حال الطهارة، فالتحقت بالقبيح وضعاً بواسطة عدم الأهلية، وكذا بيع هؤلاء الأشياء قبيح، ولكن لا يعرف قبحه إلا بالشرع، وذلك لأن البيع في نفسه ليس قبيحاً يعرف قبحه بالعقل بل حسن، إلا أن الشرع جعل محله مائلاً متقوماً، وآخر ليس بمال، وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه أصلا الفحور، جمع مضمون. وصورة بيعها أن يقول: بعث الولد الذي يحصل من هذا الفحل، فهو بيع الماء، وهو ليس بمال شرعاً، فصار بيعها قبيحاً شرعاً، التحق بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحلّة شرعاً، وكذا الملاقيح ليست بمال، وهي ما في الطون من الأجنة، جمع ملفوح أو مفقوح من لحقت الدابة إذا حلت، وهو فعل لازم، لا يخيء اسم المفعول منه إلا موصولاً بحرف الحر، إلا أنهم استعملوا تحذف الحار، كذا قيل، وصورة بيعها أن يقول: بعث الولد الذي يحصل من هذه الباقة، فبيعها قبيح شرعاً لعدم المحلّة؛ لأن الماء قبل أن يخلق ليس بمحلّ البيع، وكان ذلك من عادات العرب، فهي التي هي عنه.

فيهما أي في القسمين المذكورين. أصلاً لا يتصور أن يكون مشروعاً بوجهه. **ما جاوره المعنى جمعاً** هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما جاور المهيء عنه الغير الذي قبح لأجله ذلك المهيء عنه جمعاً بأن يجتمع في بعض الأحيان من غير أن يصير ذلك الغير وصفاً لازماً له أو داخلاً في حقيقته.

كالبيع وقت إلخ: فالقبح في هذه الأشياء لأمر يخاور هذه الأشياء لا لذاتها، فالبيع في وقت أدان الجمعة أمر مشروع في ذاته، وإنما قبح بالإخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة، وهو أمر يخاور للبيع قابل للانفكاك عنه، فإن البيع قد يوجد بعير الإخلال بأن يسعا في الطريق داهنين إلى الجامع، والإخلال بالسعي قد يوجد بدون البيع بأن يمكث في الطريق بعير البيع، وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها، وإنما قبحت لأجل شغل ملك الغير، وهو أمر ينفك عن الصلاة بأن يوجد الصلاة في ملك نفسه، ويوجد الشغل بعير الصلاة بأن يسكن فيها =

وحكمه أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي، ولهذا قلنا: إن وطأها في حالة الحيض يحللها للزوج الأول، ويثبت بها إحصان الواطئ، وما اتصل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر.

= ولا بصني، وكذا الوطء في الحيض مشروع من حيث أنها مكوحة، وإنما فتح لأجل الأذى، وهو أمر يحاور الوطء قد ينفك عن الوطء بأن يوجد الأذى بدون الوطء والوطء بدون الأذى.

وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحاً إلخ. بلا خلاف، حتى انعقد البيع وقت الداء، ويكون موجباً للملك من غير توقف على القبض، ويتأذى الفرض في الأرض المعصوبة، ويكون الوطء في حالة الحيض سبباً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا: أي لأجل أن المنهي عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي.

يحللها إلخ. يعني من طلق امرأته ثلاثاً لا يحلّ له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجاً غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني، فإن دخل بها في حالة الحيض نحلّ به للزوج الأول بأن ينكحها بعده، وكذا يثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بامرأة على وجه مشروع، فإن دخل بها في حالة الحيض يصير به محصناً حتى لو زنى بعده كان حده الرحم.

وصفاً: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المنهي عنه لأجله قبيحاً وصفاً لازماً له لا ينفك عنه.

كالبيع الفاسد إلخ. فإن البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحاً بأصله؛ لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محله، لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً لازماً له لا ينفك عنه، وهو كون الخمر ثمناً؛ إذ الخمر ليست بمال متقوم، وهي مما وجب الاجتناب عنها، فلا يجوز تسليمها وتسلمها، والتمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم؛ لأن البيع لا ينفك عن الثمن، فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الحكم يثبت بقدر دليله، وكذا صوم يوم النحر ليس في نفيه قبيحاً؛ لأنه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنما قبح لو وصف اتصل به وصار لازماً له وهو الوقت، والوقت داخل في تعريف الصوم، لا يمكن انفكاكه عنه، فصار بمنزلة الوصف اللازم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إغراض عنه، فصار قبيحاً لأجله.

وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فاسداً لاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله، فإن المنهي عنه يكون فيه مكروهاً لعدم اتصال القبح فيه؛ ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله. ولما فرع عن تقسيم المنهي عنه أراد أن يبين أن أي شيء يقع على القسم الأول أي القبيح لعينه، وأي شيء يقع على القسم الثاني أي القبيح لغيره.

[حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال الشافعي ^١ في الباين: إنه ينصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فينصرف مطلقه إلى ^{بدل على خلافه} الكامل منه كالأمر، ولا يلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع ^{وهو القسم الأول} له أبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ وأما ما هو جزاء شرع زجراً

الأفعال الحسية الح. والمراد بالأفعال الحسية ما يعرف حساً ولا يتوقف تحققها على الشرع. وقيل: ما يكون معانيها المعنوية قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع، م يتغير به، كالقتل والزنا وشرب الخمر، فانهي الخالي عن القرينة الدالة على أن النهي عنه قبيح لعينه أو لغيره يقع على القبيح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه كالتنهي عن الوضوء في حالة الحيض، فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسّي؛ لأن الدليل قد دلّ على أن النهي عنه لمعنى الأذى لا لعينه، والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع. وقيل: ما تعبرت معانيها بعد ورود الشرع، كالصوم والصلاة وبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن الصوم هو الإمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء، وقس عليه الباقي. فانهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحمل على القبيح لغيره وصفاً حتى يكون النهي عنه بعد ورود النهي فاسداً لا باطلاً، إلا إذا دلّ دليل على كونه قبيحاً لعينه، كالتنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث.

كالأمر فكما أن الأمر المطلق الخالي عن القرائن يقع على الحسن لعينه عندكم، كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب أن يقع على القبح لعينه؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، والنهي مثل الأمر في الاقتضاء، فعنده لنهي عن الأفعال الحسية والشرعية يحمل على القبح لعينه إلا إذا دلّ دليل على خلافه، فحرمة الربا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء، فيكون كل واحد باطلاً، فلا يكون صوم العيد سبباً للثواب، ولا البيع الفاسد موجباً للمدك بعد القبض. **وقوع النهي عليه:** أي على السبب أم لا يبقى.

شرع زجراً عن الفعل الحرام، فيعتمد حرمة سبه كالتقصاص. دفع نقض يرد عليه، تقريره أكرم قلتم: النهي عن التصرفات الشرعية بعدم مشروعيتها، فلا يتعلق به حكم الشرع، والظهار مهني عنه كما يستمد من قوله تعالى: =

فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور؛ ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه، هذا هو الحكم الأصلي في النهي. أي على كفه

[لا منافاة بين المشروع بأصله والقيح بوصفه]

فأما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقاً لحكمه، فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه،
 أي بالنهي بسبب النهي في النهي عنه أي القبح

فإن قيل: لا منافاة بين المشروع بأصله والقيح بوصفه، لأن المشروع لا ينافي مع القبح، بل هو حرام، فإنه مكر من القور وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي بالقيح، فإجابته بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالمكف الذي يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟
 وأما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه مكر من القور وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي بالقيح، فإجابته بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالمكف الذي يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟
 وأما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه مكر من القور وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي بالقيح، فإجابته بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالمكف الذي يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟

أما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه مكر من القور وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي بالقيح، فإجابته بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالمكف الذي يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟
 وأما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه مكر من القور وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي بالقيح، فإجابته بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالمكف الذي يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟

أما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه مكر من القور وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي بالقيح، فإجابته بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالمكف الذي يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، فيصير فاسداً ^{أي النهي} مثل الفاسد من الجواهر، ولا تنافي بينهما. فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحكام الفاسد، فوجب إثباته على هذا الوجه، رعايةً لمنازل المشروعات ومحافظةً لحدودها،

في موضعه أي موضع ورود النهي، وهو النهي عنه بأن يبقى النهي عنه اختياراً، واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع، ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأدوماً فيه بأصله، وممنوعاً عنه لأجل قبح النهي. **الفاسد من الجواهر** كما يقال: لؤلؤة فاسدة إذا بقي أصلها وذهب لمعها وصفها. **سبهما** أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لا يمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته. وحاصل الاستدلال أن النهي يقتضي أن يكون النهي عنه متصور الوجود، وإلا يكون نهياً وسحاً كما عرفت. وهذا أصل في النهي، وكون النهي عنه قبحاً فرع فيه، إذ القبح إنما يثبت اقتضاء ضرورة حكمة الناهي، فاجتمع في المنهي عنه أمران، أحدهما الاختيار وثانيهما القبح، ولا مضافة بينهما إذا يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، فوجب أن يراعى حالهما بحيث لا يبطل أحدهما، فالاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع، فيكون مأدوماً فيه، والقبح يستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وداته، وقبحاً وممنوعاً باعتبار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلاً، والشافعي - لما قال: إنه قبيح لعينه أطل الاختيار الشرعي الذي هو الأصل في النهي بالفرع، أي بالقبح الذي هو المقتضى وإن بقي فيه الاختيار الحسني وهو غير نافع، فيصير النهي نهياً وسحاً ويبطل الأصل لرعاية المقتضى. هذا هو توضيح المقام، ثم أكد قوله: "ولا تنافي بينهما".

كالإحرام الفاسد: فإن المحرم بالحج إذا جامع بامرأته قبل الوقوف بعرفة فسد إحرامه وحجّه، فهذا الإحرام الفاسد مشروع بأصله حتى وجب عليه المضى على ذلك، ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحذور في هذا الإحرام، وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الإحرام لا يخرج به عن العهدة، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فثبت أن الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وإنه لاتنافي بينهما، **فوجب إتيانه** أي كون النهي عنه مشروعاً على هذا الوجه وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه. **رعاية لمنازل الحج** والرعاية أن يسلل الأصل، وهو كون المنهي عنه اختيارياً في منزله بأن يجعل المنهي عنه مشروعاً بأصله، والتبع وهو كونه قبيحاً في منزله بأن لا يجعل التبع مبطلاً للأصل، كما أبطل الشافعي يجعل المنهي عنه قبيحاً لعينه كما عرفت، والمحافظة =

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود ركنه في محله، غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوم، فيصلح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلاً، وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في العوض، وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربا.

[حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه،

= أن يجعل النهي هياً والنهي نفيًا، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل الشافعي ^{رحمه الله} ثم فرّع على الأصل الذي أثبتته بدليل. وعلى هذا الأصل وهو أن النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. ركنه في محله. والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن أدخاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله.

غير متقوم. لأن المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه أو بقيمته شرعاً، وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم. فاسداً لا باطلاً فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض. بيع الربا وهو معاوضة مال بمال، فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الحاسين، مشروع باعتبار داته الذي هو العوضان.

غير مشروع بوصفه إلخ. فقات شرط الجواز الذي هو المساواة، فيصير فاسداً لا باطلاً. الشرط الفاسد: هو ما لا يقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق. في معنى الربا: حيث يصير به البيع فاسداً. وكذلك صوم يوم النحر إلخ: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله، حتى صحّ به النذر عندنا. الإعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه. يقوم بالوقت أي يوجد فيه لكونه معياراً له. ولا خلل فيه. أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.

والنهي يتعلّق بوصفه، وهو أنه يوم عيد، فصار فاسداً، ولهذا يصحّ النذر به عندنا؛
أي بوصف الوقت لأنّه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً.
أي هذا النذر

[حكم وقت طلوع الشمس]

ووقت طلوع الشمس ودلوّكها صحيح بأصله، فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب
 إلى الشيطان كما جاءت به السنة،
أي الوقت

يوم عيد أي يوم صيافة الله، والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم؛ لأنه يقوم به. **وعند** أي لكونه مشروعاً
 باعتبار أصله. **عندنا** استحساناً خلافاً لزمرو **والشافعي** . وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة
نذر بالطاعة من حيث ذات الصوم. **وإنما وصف المعصية** أي يعني إنما صحّ النذر به، لأن وصف المعصية
 وهو الإغراض عن الصيافة إنما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصياً، وهو لم يوجد من النادر، وإنما
 وجد ذكر اسم الصوم منه إذا قال. لله عني أن أصوم يوم البحر، أو أصوم عنداً، والعد يوم البحر، والذكر ليس
 بمعصية؛ لأنه ليس بإغراض، فلا يجمع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم لخرج عن العهدة؛ لأنه أداء كما
 التزمه، ولكن عليه أن يفطر في هذا اليوم ويقضي في يوم آخر ليتحلّص عن المعصية. كما هو في طاهر
 الرواية. وهذا جواب عن قول الشافعي وزمرو وهو أن الصوم في هذه الأيام معصية، فلا يصحّ النذر، فقال: إن
 المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكره، والنادر لم يوجد منه إلا الذكر، فكيف لا يصح.
طلوع الشمس ودلوّكها أي رواها أو عروها، يقال: دلكت الشمس إذا رالت أو عات.

صحح ناصد لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها صرفاً صالحاً للعبادة. **كما حجب به السيد** لأن النبي **هي**
 عن الصلاة عند طلوع الشمس ودلوّكها، قال النبي **لا يتحرّى أحدكم قبضتي عند طلوع الشمس ولا عند**
عروها. [الحارثي، رقم: ٥٨٥٠] وفي رواية قال: "إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى يسير، وإذا عات
 حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب، ولا تحبوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا عروها، فإنها تطلع بين قري
 الشيطان". متفق عليه، [الحارثي، رقم: ٣٢٧٣، ٣٢٧٢] وعن عبد الله الصائغي **قال: قال رسول الله** "إن
 الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارها، فإذا رالت فارقها، فإذا دبت للعروب
 قارها، فإذا غربت فارقها، وهي رسول الله عن الصلاة في تلك الساعات". روه مالك وأحمد والسنائي [٥٦٠]
 وقرّب الشيطان ناحيتاً رأسه. والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس وقت طلوعها، فيثبت حتى يكون =

إلا أن أصل الصلاة لا يوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصة لا فاسدة. فقيل: لا يتأدى بها الكامل، ويضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، فازداد الأثر فصار فاسداً، فلم يضمن بالشروع،
الصوم في يوم النحر

= طوعها بين قريه فيقلب سجود الكفار للشمس عبادة له، ويمكن أن يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتحريكه إياهم على عادتها في هذا الوقت، ولما كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم النحر في حق الصوم وجب أن يفسد الصلاة في هذه الأوقات كالصوم، والحال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفاسدة دفعه بالفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل إلخ.

إلا أن أصل إلخ يعني بين الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة فرق، وهو أن الصلاة لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المطروف بل الصلاة توجد بأفعال معلومة، والوقت مجاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مر، فيكون متصلاً بالصوم، فيؤثر فساد الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببها أي الصلاة إشارة إلى دفع مقدر يرد عليه، وهو أن فساد الطرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغي أن لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف أيضاً حتى يتأدى الصلاة في هذا الوقت كاملاً، والحال أنكم تقولون: إنها تؤدي ناقصة. تقرير الجواب: أن الوقت وإن كان ظرفاً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد السبب يؤثر في فساد المسبب ضرورة، إلا أنه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً يؤثر في النقصان لا في الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يؤثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلخ.

لا سادى لها أي في هذه الأوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكامل. بالشروع حتى لو شرع العمل في هذه الأوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء، ويسفي أن يقضي في وقت كامل، فإن قصي في هذه الأوقات أحرأه وقد أساء. والتفريع الأول باعتبار تحقق النقصان، والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان، وهذا بخلاف الصوم؛ لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفاً وتشديداً به أي بالوقت، فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث هاراً مع النية، حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت، فيزيد بزيادة ويقص بانتقاصه، ويكون الوقت داحلاً في ماهية الصوم. فازداد الأثر أي ارداد أثر فساد الوقت في الصوم لشدة الاتصال بينهما. فلم يضمن بالشروع. في يوم النحر، ولما كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي عن =

* يعرف: هذا بناء على تخفيف يعرف. ** يكون: هذا بناء على تشديد يعرف.

[الفرق بين النكاح والبيع]

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي لقوله **لا** : "لا نكاح إلا بشهود"، فكان نسخاً، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الخل، والتحریم ^{رواه اندر قطي} بضاده، بخلاف البيع؛ لأنه شرع لملك ^{بالدلت} العين، والخل فيه تابع. ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً، كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم،
أي حرمة بوطء

= الأفعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها الإبراد بأن النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع أنه منهي عنه. أجاب المصنف عنه بوجهين فقال: **ولا بد** على أصح الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود. **سحاً** لا هيأً، وكلاماً كان في النهي دون النفي والسح، فيكون ذلك إحصاراً عن عدمه، كقولك: لا رجل في الدار، وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر. هذا هو الوجه الأول من الخواص والثاني ما بيته بقوله: **والحرمة بضاده** يعني ولو كانت صيغته هيأً لا يمكن العمل بتحقيقها فوجب صرفها إلى النفي؛ لأن النهي إنما يوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجه (وهو الحرمة مع المشروعية)، لا فيما لا يمكن ذلك، والنكاح من هذا القبيل؛ لأنه بما صار مشروعاً لأجل الملك الضروري الذي لا ينفصل عن الخل؛ لأن الأصل فيه أن لا يكون مشروعاً؛ لأنه استيلاء على الحرية، لكنه شرع لضرورة بقاء النسل، والتحریم الحاصل بالنهي بضاده الخل الذي شرع النكاح لأجل ما يستلزمه، فلا يمكن الجمع بين الخل والحرمة الثالثة باخذيت الجمع عليها، فيعدم الخل ضرورة، ومن ضرورة عدمه أن لا يبقى سبب الخل مشروعاً؛ لأن الأسباب الشرعية يراد لأجل أحكامها لا لدفعها. وإذا حرج السبب عن إفادة المشروعية صار النهي هيأً سحاً. **كلامه** **تخوسيه** مثال لموضع الحرمة.

والعبيد والبهائم مثال لما لا يحتمل الحل، يعني أن النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول بقاء المشروعية والعمل بتحقيقه النهي؛ لأن البيع إنما شرع لملك العين، والتحریم لا بضاده، والتحریم إنما بضاده الخل لا المثلث، والخل في البيع يثبت تبعاً، فلا بضاده التحريم؛ لأن البيع فيما لا توجد حل الوطء كالأمة المجوسية وفيما لا يمكن الخل كالبهائم والعبيد مشروع، فتنت أنه لملك لا للحل. ولما كان يرد النقص على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية أصلاً، وهو أن العصب وكذا الرنا فعلاً حسياً وقد ورد النهي عليهما، فقال تعالى في العصب: **ولا تأكلوا أموالكم التي بينكم وبينكم** (سورة النساء: ١٠٨) (سورة النساء: ١٠٨).

وقال في الرنا: **ولا تأكلوا أموالكم التي بينكم وبينكم** (سورة النساء: ١٠٨)، ومع ذلك قد قلتم بمشروعيتها بعد النهي، حيث جعلتم العصب سبباً لملك المعصوب عند أداء الصمام، وكذا جعلتم الرنا سبباً لحرمة المصاهرة التي هي نعمة؛ إذ النعمة لا تنال إلا بسبب مشروع، دفعهما.

ولا يقال في الغضب بأنه يثبت الملك مقصوداً به بل يثبت شرطاً لحكم شرعيّ،
 وهو الضمان؛ لأنه شرع جبراً، ^{الحق مالك} فيعتمد الفوات، ^{به الملك للعاصب} وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً بحسنه. وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء، ^{ثبوت الملك للعاصب} والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، ^{حق يرد ما أورد} ولا عصيان ولا عدوان فيه. ثم تتعدى منه إلى أطرافه وتتعدى إلى أسبابه،
 هذه الحرمة هذه السببية من الزنا

أما الغضب فدفعه بقوله: **ولا يقال في إلح** مثل البيع حتى يرد أنه مع كونه مهياً عنه والحال أنه فعل حسّي مشروع لكونه مفيد الملك للعاصب. **فيعتمد الفوات** أي: فيقتضي الضمان فوات ملك المعصوب عن المالك؛ لئلا يجمع البدلان، وهما الضمان والمعصوب في ملك شخص واحد، فلا محالة يخرج المعصوب عند أداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك العاصب، وإذا جعل الملك شرطاً لحكم شرعيّ.

حسناً بحسنه أي بحسن الحكم وهو الضمان. أقول: لا يطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدر معنى كلام الخصم: أن الغضب قبيح بعينه، فإثبات الملك به يكون قبيحاً، فحيث يطابق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعيّ، والحكم الشرعيّ وهو الضمان حسن، والشرط تابع للمشروط في الحسن، فيكون الملك أيضاً حسناً من هذا الوجه. و

الجواب على ما قرّرنا السؤال هو أن الملك لا يثبت للعاصب قصداً حتى يلزم ما ألزمت، بل هو يثبت تنعاً وشرطاً لحكم شرعيّ، وأما الزنا فدفعه بقوله: وكذلك الزنا إلح.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا بالنظر إلى حقوق الله ولا بالنظر إلى حقوق العباد؛ لأنه مخلوق بصنعه تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولاً أب الواطئ وابنه إذا كان أنثى، وأم الموطوءة وستنها إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في المحرمات لا عدوان فيه.

إلى أطرافه: أي طرفيه، وهما الأب والأم لا غير، فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلته على المرأة؛ لأن الولد أوجد اتحاداً بينهما، ولذا يُضاف الولد الواحد إليهما جميعاً، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى ولكن جاز دفعاً للحرع. **أسبابه:** من القلة واللمس والنظر إلى الفرع الداخل بشهوة، فكما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الأمور، فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة.

[حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل بعلّة الأصل، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر إلى كون الماء مطهراً وسقط عنه وصف التراب، فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

[حكم الأمر والنهي في ضد ما نسباً إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نسباً إليه: اختلف العلماء في ذلك،

بعلّة الاصل أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه، فالزنا لما أقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الأوصاف، ولا يصر إلى الزنا بأنه حرام، ثم أكد بقوله: ألا ترى إلخ. **وصف التراب** يعنى إذا جعل التراب حلقاً للماء في إعادة التطهير لا ينظر إلى أوصاف التراب من استنويت وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهراً. **فكذلك هنا إلخ** يعنى كما لا ينظر إلى أوصاف التراب لقيامه مقام الماء، كذلك لا ينظر في أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذي ليس فيه هذا الوصف في إيجاب حرمة المصاهرة، فيعمل الزنا وأسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها.

وحاصل الجواب أن السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت، وهو ليس بمنهي عنه، وأما الوطء سواء كان بالحرام أو بالحلّال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بللذات، وإنما هو سبب بالعرض ويحمله قائماً مقام الولد؛ لأن الوقوف على حقيقة العنق متعذر، والوطء سبب ظاهر مقص إليه فأقيم مقامه، وجعل الولد كالحاصل تقديراً واحتياطاً، وكما أن الوطء الحلّال مقص إليه، كذلك الحرام مقص بلا تماوت، فكما جعل الوطء الحلّال قائماً مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطء الحرام جعل قائماً مقامه في ذلك، ولا ينظر إلى وصف الحرمة؛ لأنه إنما يعمل بحثية اسيانة لا من حيث الذات، كما أن التراب إنما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي لا تلت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنه حرام، فلا يكون سبباً للعممة، وهي حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق بالأحسية بالأمهات، وقد منّ الله بها علينا حيث قال: ﴿تَوَهَّدْ﴾. **ن تحق من الماء شراً فجعله سبباً وصهر به** (الفرقان: ٥٤)، وعندنا كما يثبت حرمة المصاهرة بالوطء الحلّال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القسوة والتمس والنظر إلى داخل الفرح بشهوة، فيحرم أب الواطئ وإنه على الموطوءة، ويحرم أم الموطوءة وبنتها على الواطئ. هذا توضيح المرام وتحقيق المقام.

اختلف العلماء إلخ ليس الخلاف في هذين المفهومين؛ لأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده =

والمختار عندنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجباً له
أو دليلاً عليه؛ لأنه ساكت عن غيره.
الأمر بالشيء

[الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده]

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر،
أي الأمر بالشيء

= قطعاً، ولا في النقطتين؛ لأن صيغة الأمر: افعل، وصيغة النهي: لا تفعل، إنما اختلفت في أن الشيء المعين إذا أمر به هل ذلك الأمر هي عن الشيء المضاد له؟ فإذا قيل: تحرّك، هل له أثر في مع السكون حتى يكون قوله: 'تحرّك' مبررة قوله: لا تسكن، فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، قالوه أولاً، وقالوا آخراً أنه يتضمّمه، ثم اقتصر قوم على هذا، وراى القاضي ومتابعوه على هذا فقالوا: النهي مثل الأمر في الوجهين*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء هي عن الصد، فمهم من قال: إن الأمر سواء كان للبدن أو للوجوب هي عن الصد تسريهاً وتحريمهاً، ومهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب فهو هي عن الصد تحريمهاً، بخلاف الأمر الذي للبدن فإنه لا يكون نهياً عن الضد أصلاً، ومهم من قال: إن الأمر بالشيء هي عن ضده إذا كان له صد واحد كالأمر بالإيمان هي عن الكفر، وإن كان له أضداد فلا يكون الأمر نهياً عن الأضداد كلها كالأمر بالقيام، فإن له أضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاصطحاح وغيره، وذهب أبو هاشم ومن تابعه من متأجري المعتزلة إلى أنه ليس** نفس النهي عن ضده ولا يتضمّمه عقلاً أيضاً، وهو المختار عند العراقي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي **عدداً** أي عند المصنّف والقاضي الإمام أبي ريد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين. **كراهة ضده** وإذا لم يكن الاشتغال به أي بالضد مفقوتاً للمأمور به؛ لأنه حين التفويت يكون الاشتغال به حراماً بالظن إلى التفويت وإن كان في ذاته مباحاً كصوم يوم المحرم حرام باعتباره ترك الإجابة، ومباح باعتباره قهر النفس، فافهم.

موجهاً له أي: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. **دليلاً عليه** أي ليس الأمر بالشيء دليلاً على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم. قالوا بأنه يتضمّن حرمة ضده. **ساكت عن غيره** فلا يكون نفس النهي عن الصد ولا متضمناً له. ولما كان ينوّه من قوله: "لأنه ساكت عن غيره" أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً، والحال أنه يثبت في مواضع كما في ترك الصلاة والصوم دفعه قوله: ولكنه إلخ. **يثبت به حرمة الضد إلخ** لأن طلب وجود الشيء يقتضي انتفاء ضده.

* الوجهين أحدهما أن النهي عن الشيء نفس الأمر بصدّه وثانيهما أنه يتضمّمه. ** ليس أي أمر بالشيء.

والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة. وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث أنه يفوته الأمر، فإذا لم يفته كان مكروهاً كالأمر بالقيام ليس بنهي عن العقود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام ^{أي بطريق الضرورة} ^{ذلك التحريم} ^{أي المأمور به} لا تفسد صلاته ولكنه يكره. وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في ضده إثبات سنة تكون في القوة كالواجب، ولهذا قلنا: إن المحرم لما هي عن لبس المحيط كان من السنة لبس الإزار والرداء. ^{أي ضد المنهي عنه} ^{تلك السنة}

طريق الاقصاء والضرورة تدفع بالأدنى وهي الكراهة، فلا يشترط الحرمة. **هذا الأصل** وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده كما ثبت الآن. **التحريم** أي تحريم الصدّة في صورة التفويت. **كالأمر بالنام** بعد رفع الرأس عن السجدة الثابتة في الركعة الأولى.

لا تفسد صلاته بهذا القعود؛ لأنه لم يمت به المأمور به إذا قام بعد القعود، ولكنه يكره ما فيه من تأخير المأمور به، ولما كان حكم الأمر في الصدّة متصوفاً عن السلف كما بين، ولم يكن حكم الهي على وجه الاحتمال ساء على أن النهي صدّ الأمر **هذا القول** وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده. **كالواجب** كما أن الأمر بالشئ يقتضي إثبات الكراهة في صدّ المأمور به ليجس المقابلة. وفي قوله: "كالواجب" إشارة إلى أن قوتها دون قوة الواجب، كما أن الكراهة أدنى من الحرمة، وليس المراد من السنة المتعارفة بين الفقهاء بل المراد بما ما يكون قريباً إلى الوجوب. **ولهذا** أي لأجل أن الهي يقتضي سبياً ضده.

لما هي عن الخ بقوله "لا يلبس القميص ولا العمام ولا السراويلات ولا البراس ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس حفين وليقطعهما أسفل من الكعنين". متفق عليه، [المحاري، رقم: ١٨٤٢] قاله حيث مثل عما يلبس المحرم من الثياب. **كان من السنة الخ** لأنه لما هي عن لبس المحيط كان مأموراً بلبس غير المحيط والرداء، والإزار في غير المحيط أو في ما يقع به الكفاية، فكان ليهما سنة اقتضاء.

[أسباب الشرائع]

فصل في بيان أسباب الشرائع. اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها،
 أي ثابتة في الشرع

فصل في بيان الخ. أي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وثبتت بها، والسبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه سمي الحل سبباً لإمكان التوصل به إلى المقصود، وفي الشرع: يطلق على كل وصف ظاهر مصبط دلّ السمع أي الدليل السمعي على كونه معرفاً لإثبات حكم شرعيّ بأن دلّ السمعي على أن الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني، ففيها ثلاثة مذاهب: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو ما بيّنه المصنف بقوله: اعلم الخ. **أصول الدين** وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته.

وفروعه وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات. **أسباباً لها:** أي لتلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام الشرع أسباباً تضاف إليها، والموجب والشارع ها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.

والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو أنهم يكررون الأسباب أصلاً ويقولون: الحكم في المصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غير المصوص عليه يتعلّق بالوصف الذي جعل عنه ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى، مستدلّين بأن الإيجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التحليق، وفي إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعة عن الله تعالى، وبأن الأسباب لو كانت عللاً للأحكام لما تصوّر الانفكاك بينها وبين الأحكام، والحال أنه يوجد؛ لأن الأسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا يتحقّق الأسباب في حقّه ولا يجب العبادات عليه، وأشار الشيخ إلى جوابهما بقوله: "جعلها شرع أسباباً لها" فإنا لا نقول: إن الأسباب موجبة بنفسها حتى يلزم قلعه عن الله تعالى؛ إذ الإيجاب لا يتصور إلا من مفترض، لكن السبب ما يكون موثقاً إلى الحكم، وإضافة الحكم إلى السبب لا يجمع من إضافته إلى غيره كما ترى في القتل، فإنه يحصل حقيقة بألة كالسيف، ومع ذلك يضاف إلى القاتل حتى يحبّ عليه القصاص، ولا تجعل الأسباب موجبة إلا يجعله تعالى إياها كذلك فقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسباباً. وأما سقوط العبادات عن من آمن ولم يهاجر إلينا فمبنيّ على دفع الحرج.

والمذهب الثالث لجمهور الأشاعرة وهو أنهم فرّقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها؛ لأنه حاصل بكسب العبد فيضاف إليه، وأما الثاني أي العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطائه. ونحن نقول: إن هذا الفرق ضعيف؛ لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل جار إضافة سائرهما إلى الأسباب بالدليل، وهذه أمثلة للأسباب.

كالحج بالبيت، والصوم بالشهر، والصلاة بأوقاتها، والعقوبات بأسبابها. والكفارة
 التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف إليه من سبب متردد بين الخطر
 والإباحة، والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها،
 مشروعة أي المحكوم من الله

كالحج متعلق وجوبه بالبيت؛ لأن سبب وجوب الحج البيت؛ لأنه يضاف إلى البيت في الشرع. قال
 الله تعالى: **الحج** (ال عمران ٩٧)، والإضافة دليل السببية كما ستعرف. وأما الوقت فشرط لحوار
 الأداء وليس بسبب؛ لأنه يضاف إليه. **والصوم** متعلق وجوبه بالشهر. **بالشهر** فهو سبب؛ لأنه يضاف إليه ويتكرر
 تكرره، ويصح الأداء بعد دخول الشهر لا قبله، لكنهم احتفلوا بعد كونه سبباً، فذهب القاضي الإمام أبو ريد وصدر
 الإسلام إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي، فاحرء الذي لا يتجزأ من أول كل يوم سبب لصوم ذلك
 اليوم، فيجب صوم جميع اليوم مقارناً له، وذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر، يستوي فيه
 الأيام والليالي. **بأوقاتها** فيكون أوقات الصلاة سبباً لوجوبها؛ لأن الصلاة تضاف إليها ويتكرر تكررها، ولا تصح
 فيها، ونصح بدخولها. **والعقوبات** أي الحدود يتعلق وجوبها بأسبابها وهي الحيات التي تصاف بالحدود إليها، كالربا
 والسرقة، فيقال: حد الربا وحد السرقة، فيتكرر الحدود بتكررها، ولا تحب قتلها بل تحب بعدها.

من لعمدة والعقوبة لأنها عبادة من وجه حيث لا تحب على الكفار، وعقوبة من وجه حيث يترتب على
 الحدية. **البد** أي جعل وجوب الكفارة متعلقاً بالسبب الذي يصح إضافة الوجوب إليه.
من سبب متردد أي يعني لما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة جعل سببها أمراً دائراً بين الخطر والإباحة
 يناسب السبب واستب كقتل الخطأ، فإنه دائر بين الخطر والإباحة، أما الخطر فترك التحريم، وأما الإباحة
 فلا أن ارمي إلى الصيد أمر مباح، فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، تصاف العبادة
 إلى الإباحة والعقوبة إلى الحصر، وهذا لم يجعل المحذور المحض كالقتل العمد واليمين العموس سبباً لها، كما
 لا يصح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحث سبباً لها. **والمعاملات** كالبيع والشراء والكساح
 وغيره. **بتعلق البقاء**: أي بقاء العالم والنفس والجنس.

بتعاطيها أي بمباشرة المعاملات، يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرة العالم؛ لأن بقاء العالم المنوط
 بوح الإنسان (الذي يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في العداة والناس والمسكر التي لا يمكن وجودها غير معاونة
 ومشاركة بين أفرادها، وإلى اردواح بين الذكر والإناث) محتاج إلى أصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدى والطعام
 بينهم، وهي المعاملات الشرعية. فإن قيل: لما كان بقاء العالم محتاجاً إلى المعاملات كانت المعاملات سبباً للبقاء،
 فكيف يكون البقاء سبباً لها؟ قس: البقاء ليس سبباً لوجودها حتى يصح ما قلتم، بل هو سبب لمشروعيتها، فتأمل.

والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم، وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا ^{متعلق وجوبه} بسببه السابق، كالبيع يجب به الثمن، ثم يطالب بالأداء.

ودلالة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغمى عليه ^{أي دليل} إذا لم يزد الجنون والإغماء على يوم وليلة،

والإيمان. بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته. **حدوث العالم.** فسبب وجوب الإيمان بالله هو حدوث العالم، أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسوقاً بالعدم، وهو في الحقيقة بإيجاب الله تعالى كسائر الإيجابات، لكنه في الظاهر مسوب إلى حدوث العالم تيسيراً على العباد وقطعاً لشبهة المعاندين؛ إذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لأنكر المعاند وجوبه ولم يمكن الإلزام عليه، وإنما أحر الإيمان إشارة إلى أن الإنسان نه أن يكون على الإيمان آخراً، اللهم اختمني بالإيمان.

وإنما الأمر للإلزام إلخ. هذا جواب عن اعتراض منكري الأسباب، وهو أنه إن كان الوجوب بالأسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الأمر للإيجاب اتفاقاً. وتقرير الجواب: أن هنا شيئين، الأول نفس الوجوب، والثاني وجوب الأداء، وهما متغايران، فنفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب، ولا يحصل منه وجوب الأداء؛ إذ ربما يكون الشيء واجبا في الذمة ولا يكون أدؤه واجباً في الحال، كما ترى في البيع بالنسيئة المؤجل، فإن الثمن لها واجب في الذمة بنفس البيع وليس أدؤه واجباً في الحال. نعم يجب أدؤه بعد الطلب، كذلك وجوب الأداء يتعلق بالأمر بعد كون الشيء واجباً بسببه السابق عليه. **هذا الأصل:** وهو أن نفس الوجوب بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر.

إجماعهم إلخ. يعني إجماع الفقهاء (على وجوب الصلاة على من لا يصلح للخطاب، والأمر كالنائم والمجنون والمغمى عليه إذا لم يردد جنونه وإغماءه على يوم وليلة) دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب، ووجوب الأداء بالأمر؛ إذ ليس في حقهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب، ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلاة، والقضاء فرع الوجوب، فعلم أن الوجوب بالنسيئة. فإن قلت: وجوب القضاء بعد الإفاقة والانتباه عادة متدأة واجبة لخطاب جديد لا بالسبب؟ قلت: لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالتيمم وغيرها. وقوله: "إذا لم يردد الجنون والإغماء على يوم وليلة" احتراز عن الجنون والإغماء الذين رادوا على يوم وليلة، فإنهما إذا زادا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلاة عليهما، والإلزام على الشافعي ^{رحمته} لا يصح إلا بالنائم؛ لأن عنده لا يجب عليهما الصلاة إذا كان الجنون والإغماء مستوعباً وقت صلاة واحدة.

[حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛ لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له. وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، وكذا إذا لازمه فتكرّر بتكرّره ^{الشيء المضاف إليه} دلّ أنه يضاف إليه، وفي صدقة الفطر إنما جعلنا الرأس سبباً، والفطر شرطاً ^{جواب إذا} مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤونة يرجح الرأس في كونه سبباً، ^{أي وقته}

ولما فرع عن إثبات هذا الأصل شرع في بيان أمانة كون الشيء سبباً فقال: **وإنما يعرف السبب إلح** يعني علامة كون الشيء سبباً لشيء أمران: أحدهما أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحج البيت، وحذّ الشرب، وكفارة القتل، وأن يتعلق به بأن لا يوجد بدونه ويحدث به.

سبباً له أي للشيء المضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه، كقولك: كسب فلان أي حدث بفعله؛ لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الأصل فيها الإضافة إلى أحصّ الأشياء ليحصل التميز، وأحصّ الأشياء بالحكم إنما هو سببه؛ لأنه يثبت به، فكانت الإضافة إليه أصلاً. ولما كان يتوهم أن الشيء كما يضاف إلى السبب يضاف إلى الشرط. **محاراً** لعلاقة المشاهدة؛ لأن الحكم يوجد عنده أيضاً فشابه الشرط العلة من هذا الوجه، ولا عبرة بالمحار؛ لأن المعتر هو الحقيقة، وثابتهما ما بينه المصنّف بقوله: **وإنما يضاف إلح**.

بضاف إليه يعني كما أن الإضافة دليل على السببية كذلك ملازمة الشيء بالشيء وتكرّره بتكرّره دليل على السببية؛ لأن الأمور تضاف إلى أسبابها الظاهرة، فلما تكرّر شيء دلّ على أنه حادث به؛ إذ هو السبب الظاهر لحدوثه. والوجوب فيما نحن فيه أمر حادث، فلا بدله من سبب يضاف إليه وليس ههنا إلا الأمر أو الوقت، والأمر لا يصلح أن يضاف إليه؛ لأنه لا يدلّ على التكرار ولا يحتمله كما عرفت، فتعيّن الوقت للسببية.

لأن وصف المؤونة إلح جواب سؤال يرد هنا، وهو أن صدقة الفطر كما يضاف إلى الرأس ويقال: زكاة الرأس، كما في قول الشاعر:

زكاة رؤوس الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله ﷺ صاع من التمر

يضاف إلى الفطر فيقال: صدقة الفطر، فأى وجه جعلتم الرأس سبباً والفطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى الفطر أكثر؟ تقرير الجواب: أنه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الإضافة رجحنا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي القيام بكفاية المتعلّقين؛ لأن صدقة الفطر إنما وجدت وجوب المؤونة؛ لأن النبي ﷺ قال: "وأبدأ عن تعول". رواه البخاري، [رقم: ١٤٢٦] وعن أبي هريرة وحكيم ومسلم عن حكيم وحده، فعلم أنه **ر** أجراها مجرى المؤونة، =

وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول.

[السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤونة يتجدد بتجدد الزمان، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً ^{لوجوب} لوجوب الزكاة، يتجدد بتجدد الحول، ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه. وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب، وهو الأرض النامية في العشر حقيقة بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتمكّن من الزراعة.

= والأصل في وجوب المؤونة هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دور الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دور الوقت، ولما كان يرد عليه أن الترجيح للوقت؛ لأن وجوب الصدقة يتكرر بتكرره، وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرر فيه أجاب عنه بقوله: **وتكرر الوجوب إلخ** يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرراً حقيقة لكنه جعل متكرراً تقديراً؛ لأجل تكرر الفطر أي وقته، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرراً تقديراً لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كونه متكرراً، فكذا الحال في الرأس. **المؤونة يتجدد إلخ** يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الصدقة بوصف المؤونة كما عرفت، وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمسئلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه، كما أن النصاب سبب لوجوب الزكاة بوصف النماء، والنماء يتجدد ويتكرر بتكرر الحول صار المال متكرراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى يتكرر وجوب الزكاة في نصاب واحد بتكرر الحول.

وعلى هذا الطريق وهو أن السبب يتكرر بتكرر الوصف تكرر العشر إلخ. **مع اتحاد السبب إلخ** يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض النامية حقيقة في العشر، والأرض النامية تقديراً في الخراج بأن يتمكن السماء من الزراعة) يتكرر وجوبهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو خارج حقيقة في العشر، والتمكّن في الخراج، وذلك لأن بتكرر الوصف جعل السبب متكرراً تقديراً فيتكرر احكام تكرر التقديري، فإذا حدث الخارج من الأرض تحقياً يجب العشر، وإن اصطلمت الأرض آفة يسقط تيسيراً بحال المسلم، ويتكرر الوجوب بتكرر النماء، وإذا وجد التمكن من الزراعة وجب الخراج، سواء ررع الأرض أو عطلها؛ لأنه يليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا.

* **المؤونة**: في "المغرب" مانه بمونه أي قام بكفافته.

فصل في العزيمة والرخصة

وهي في أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض. والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد.

[أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

والعزيمة أقسام أربعة: فرض، وواجب، وسنة، ونفل، فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحده، ويفسق تاركه بلا عذر،

العزيمة: العزيمة في اللغة: القصد المؤكد، يقال: عزم على كذا. **اسم لما هو إلح.** يعني العزيمة في الشريعة اسم لأحكام لا يكون شرعها باعتبار العوارض، كالإفطار شرع بالمرض والسفر، بل يكون حكماً أصبى شرع ابتداءً من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات، أو بالترك كالمحرّمات.

والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. **اسم لما بني إلح.** أي الرخصة في الشريعة اسم لأحكام يكون شرعها باعتبار أعمار العباد كإفطار الصوم، فإنه مبني على العذر وهو السفر والمرض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. **أقسام أربعة.** لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا، الأول فرض، والثاني لا يخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا، الأول واجب، والثاني لا يخلو إما أن يستحق تاركه الملامة أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكروه في الواجب، والمباح ليس بداحل في القسم؛ لأن المقسم هو المشروع بمعنى ما شرعه الله لعباده. **ما ثبت وجوبه:** أي بروحه بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحكمه الروم علماً وتصديقاً بالقلب، العلم القطعي أعم من التصديق بالقلب؛ لأنه يحصل بغير احتيار كما كان للكفار، كما قال الله تعالى: **هَؤُلَاءِ كَذَبُوكُمْ** (البقرة: ١٤٦)، والتصديق يكون باختيار، فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين، فهذا من عطف الخاص على العام.

وعملاً بالبدن يعني يجب العمل بآدمه أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من العمميات، وإلا فالتصديق بالقلب كاف. **يكفر جاحده:** أي ينسب إلى الكفر منكروه، تفريع على العلم والتصديق.

ويفسق تاركه إلح. إن لم يكن الترك على سبيل الاستحفاف بالشريعة وإلا فهو كفر، وهذا تفريع على العمل =

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة، وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين، حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخفّ بأخبار الآحاد، وأما متأولاً فلا.
لاقطاع العلم القطعي

[السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فيستحق اللائمة بتركها. أي السنة أي السنة المطفة أي يستوجب أحدها أي يستحق أي وثانيهما سنة الروائد أي وثانيهما سنة الروائد

والسنة نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة وكراهة. والزوائد، وتاركها لا يستوجب إساءة وكراهة، كسير النبي ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه.

= باندن. وقوله. "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالعذر الشرعي لا يكون فاسقاً. شبهة. سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد أو في دلالته، كالعام المحصوص البعض والمؤول. على اليقين: لما في دليبه من الشبهة. استخفّ بأخبار الآحاد بأن لا يرى العمل واجباً لا أن يتهاون بها، فإن التهاون بالشرع كفر. متأولاً فلا أي فإن ترك العمل بأخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول: هذا الخبر ضعيف أو مخالف لكتاب، فلا يمسق فيه؛ لأن هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء. الطريقة المسلوكة سواء سلكها النبي ﷺ أو الصحابة.

يطالب المرء بإقامتها احتزر به عن الفل؛ لأنه غير مطاب. من غير افتراض احتزر به عن الفرض. ولا وجوب احتزر به عن الواجب، وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا لمطلق السنة، والتقسيم الثاني لمطلق السنة. ثم استدلل على قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنها إلج. أمرنا بإحيائها. لقوله سنة صلاة. وعليكم بسني وسنة الخلفاء الراشدين المهديين". رواه أحمد وأبو داود [رقم: ٤٦٧٠] والترمذي وابن ماجة. اللائمة أي الملامة في الدنيا وحرمان الشعاعة في العقبى. بتركها وهذا تبرع على قوله: "فيطلب المرء بإقامتها". سنة الهدى. كالجماعة والأدان والإقامة. وكراهة. وهو اللوم والعتاب، حتى لو أصرّ أهل مصر على تركها يُقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والآثار القوية. كسير النبي إلج: السير جمع السيرة، وهي الخصلة، فحصله ﷺ في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العادة قصداً بل على سبيل العادة، فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله: يكره، أو قد أساء،

قول محمد

أو لا بأس به، وحيث قيل: يعيد، فذلك من حكم الوجوب.

القول يدل على أنه

[النفل يلزم بعد الشروع]

والنفل اسم للزيادة، ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا. وحكمه أنه
يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، ويضمن بتركه بالشروع عندنا؛
أي النفل في اللغة والشرع

وعلى هذا أي على أن السنة بوعان، بوع يوجب تركها إساءة وكراهة، وبوع لا يوجب تركها ذلك.
يكره **إح** يعني لما ثبت أن السنة بعضها يوجب إساءة وكراهة تركها، وبعضها لا، اختلف أجوبة ذكرها محمد .
في "المسوط" في باب الأذان، فحيث لزم ترك السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد أساء،
كما قال: ويكره الأذان قاعداً، ويكره تكرار الأذان في مسجد محلة لمخالفة السنة، وإن صلت أهل مصر بجماعة
بغير أذان وإقامة فقد أساء وترك السنة المشهورة، وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في جوابه: ولا بأس كما قال،
ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم آخر، ففي كل موضع قال: قد أساء أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى؛
لأن الإساءة والكراهة لا يلزم إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الزوائد؛ لأن عدم
الباأس إنما يكون بتركها.

من حكم الوجوب كما قال: ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقته ويعاد في الوقت. أقول: إنما أورد المصنف هذا
لإتمام الفائدة، وإلا فلا دخل له في المبحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواجب. اسم للزيادة لكن في البعة
الريادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأعراض، وسواء كانت في العادة أو غيرها، وفي الشرع الريادة خاصة،
وهي ريادة على العرائض والواجبات والسنن. رواد على الفرائض والواجبات والسنن.

لا لا علينا أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلناها نستحق الثواب، غير مشروعة لضررها حتى لو لم تأت بها لا يلزم
علينا بتركها العقاب والملازمة، كما ستعلم من حكمها. يثاب المرء. على فعله؛ لأنه عبادة، والعبادة سبب لنيل
الثواب. ولا يعاقب **إح** خضوع عن المرضية والوجوب، وكذا لا يلام على تركه لخلوه عن السنية.
بالشروع عندنا هذه مسألة خلافية بين الشافعي . وهي أن من شرع في الفعل سواء كان صوماً أو
صلاة يلزم عليه إتمامه عندنا، حتى لو أفسده يلزم عليه القضاء.

لأن المؤدى صار لله تعالى مسلماً إليه، وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً، ثم وجب لصيافته ابتداء الفعل، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى.

لأن المؤدى الخ: حاصل الدليل أنه لما شرع في النفل فقد أدى جزءاً منه، وصار هذا الجزء مسلماً ومفوضاً إليه تعالى، فوجب صيافته عن البطالان وذلك لا يمكن إلا بإتمام الباقي؛ لأن الصلاة والصوم لا يفيد حكماً ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن تاماً بأن يكون شفعاً، أو صوم فإن أدى بعض الصلاة أو بعض الصوم فعليه أن يتمه وإلا يلزم إبطال عمله؛ لأن بعض الصلاة والصوم لا يفيد حكماً وهو حرام؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تُضِلُّوا نَفْسَكُمْ﴾ (محمد: ٣٣)، فإن أفسد فعليه أن يقضيه لتكون فيه صيانة.

وهو كالنذر الخ: أي الشروع في النفل مقيس على النذر، فالنذر يصير لله تعالى بمجرد الذكر، بأن يقول: لله عليّ أن أصوم، أو أصليّ ركعتين، من غير احتياج إلى فعله والشروع فيه.

ثم وجب لصيافته الخ: يعني المنذور والمؤدى يصير كل واحد منهما حقاً لله تعالى، أما المؤدى فلكونه مسلماً إليه بفعل العبد، وأما المنذور فلأنه جعل لله بمجرد التسمية، ولا شك أن ما يصير لله فعلاً أقوى مما يصير له تسمية؛ لأنه بمزلة الوعد، ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم، فلأن يجب بقاء الفعل في المؤدى الذي هو أقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل أولى وأحرى؛ لأن الدوام والبقاء على الفعل أسهل من ابتدائه. والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجباً بالاتفاق، حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرد الذكر، فإن يجب رعاية الفعل الذي صدر من المتفل بأن يلزم عليه إتمامه أولى من وجهين:

الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن الإتمام أسهل من الابتداء، وقال الشافعي رحمته لا يلزم عليه الإتمام حتى لو أفسده لا يجب عليه القضاء؛ لأن النفل وجب أن يكون حال البقاء على وصف الابتداء، فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاؤه، وله ما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت: لما كان فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانئ عن يمينه، فجاءت وليدة لبائ، فيه شراب، فناولته فشرب، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه، فقال: يا رسول الله لقد أظطرتُ وكنت صائمة؟ فقال لها: أ كنت تقضين شيئاً؟ قالت: لا، فقال: "لا يصبرك إن كان تطوعاً". أقول: المراد عدم المضرة الأخرى من الإثم لما كان تبركاً بإعطائه ﷺ. وأما القضاء فلازم. ولما رواه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام، فاشتهيانه فأكلنا منه، فقالت حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فعرض لنا طعام فاشتهيانه فأكلنا منه، فقال: "اقضيا يوماً آخر مكانه". [الترمذي، رقم: ٧٣٥]

[أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص فأنواع أربعة. نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

[النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحق نوعي الحقيقة فما استُبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً، مثل: إجراء المكره بما فيه إلقاء كلمة الشرك على لسانه،

فأنواع أربعة بالاستقراء. وجه الصط أنه إما أن يكون الرخصة محقة أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها مجازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه مجازاً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته، فاندفع ما توهم أن التقسيم فاسد لخروج بعض الأقسام عن المقسم، ودلت البعض هو ما يكون إطلاق الرخصة عليه مجازاً. **من الحقيقة** أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضاً في مقابقتها حقيقة.

أحدهما إلح أي أحد النوعين أحق بكونه رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضاً حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحق من الآخر؛ لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفاً. **المجاز** أي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز. **أحدهما أتم** في كونه مجازاً من الآخر، ففي القسمين الآخرين لما فانت العزيمة من الين ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول منهما لما فانت العزيمة في جميع المواد كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. **فما استبيح** أي عومل به معاملة المباح في سقوط المؤاحدة، لا أنه يصير مباحاً مع قيام المحرم.

قيام المحرم فلما جمع فيه المحرم والحرمه فيكون الكف عنه عزيمة، ومع ذلك رخص فيه للعذر، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها. **مثل إحراء المكره إلح** بأن أكره رجل بما فيه إلقاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقال: إما أن تكلمت بكلمه الشرك أو قتلتك، أو قطعك يدك أو رحلك، فله رخصة بإجرائها على لسانه بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم لشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمه، =

وإفطاره في نهار رمضان، وإتلافه مال الغير، وجنأيته على الإحرام، وتناول المضطرّ مال الغير، وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى. أي حكم هذا النوع من الرخصة

[النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه، كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما، ولهذا صحّ الأداء منهما. ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية.

= والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة في الكف عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيداً. وإفطاره في إلخ: بأن أكره الصائم مما فيه إلقاء على الإفطار فله رخصة في الإفطار مع قيام المحرم، وهو شهود رمضان والحرمة مع أن العزيمة عدم الإفطار حتى لو صبر ومات لمات شهيداً. وإتلافه إلخ: فإنه إذا أكره عليه رخص له ذلك؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الغير باق بالضمنان مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة فيه الترك. حتى لو صبر وقتل لمات شهيداً. على الإحرام: حتى لو أكره المحرم مما فيه إلقاء على أن يجي على إحرامه فله رخصة فيه؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الله باق مع قيام المحرم والحرمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو قُتل لمات مأجوراً. وتناول المضطرّ إلخ: أي من اضطرّ بالمحمصة فله أن يأكل مال الغير؛ لأن حقه يفوت بالموت رأساً، وحق المالك مرعيّ بعده بالضمنان، مع أن المحرم والحرمة موجودان، والعزيمة عدم الأكل. الخائف على نفسه إلخ: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك، مع أن المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان، والعزيمة أن يأمر بالمعروف. أن الأخذ إلخ: حتى لو مات في جميع الصور لمات مأجوراً. وتراخي حكمه: إلى زمان روال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة، ومن حيث أن الحكم متراح عنه كان غير أحق. كفطر المريض إلخ: يعني أن المريض والمسافر يرخّص لهما في الإفطار لعذر، مع أن السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود في حقهما، لكن الحكم وهو وجوب الأداء تراخي في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أخر. ولهذا: أي لأجل قيام السبب في حقهما صح إلخ: حتى لو صاماً بنية الفرض يجزئ؛ لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال لحرمة ابن عمرو والأسلمي: "إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر". [البحاري، رقم ١٩٤٣] وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما. ولو ماتا قبل إلخ: هذا تفريع على تأخير الحكم عهما؛ إذ لو كان الوجوب ثابتاً في حقهما لزمهما الأمر بالفدية =

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين، إلا أن يخاف الهلاك على نفسه فليس له أن يبذل نفيه لإقامة الصوم؛ لأن الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الأول.

أي وجوب الأداء

[النوع الثالث من المجاز]

وأما أتم نوعي المجاز كما وضع عنا من الإصر والأغلال

= كالمكره على الفطر في هار رمضان إذا أفطر ومات قبل إدراك زمان انقضاء يلزمه الأمر بالفدية.

وحكمه أي حكم هذا النوع من الرخصة أن العمل بالعزيمة أولى بوجهين، أحدهما كمال السبب، وثانيهما التردد في الرخصة كما ستعلم. **لكمال سببه** وهو شهود الشهر، وتأخير الحكم بالأجل غير مانع من التعجيل كالدين المعجل. **وتردد في الرخصة** يعني الرخصة إما تكون لليسر، واليسر لا يتعين في الإفطار، بل هو قد يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس، وإليه يشير بقوله: **فالعزيمة تؤدي إلخ** فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة، وهو إقامة حق الله تعالى.

إلا أن إلخ استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني أن عندنا العمل بالعزيمة أولى في كل حال إلا أن يضعفه الصوم*، فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق، كما إذا كان منعه الجهاد أو مشاغل أخرى. **ساقط** أي متأخر إلى إدراك عدة من أيام أخر، كما قال الله تعالى: **فمن كان مريضاً أو معسراً فليفرط به حتى يجد فعدة من أيام أخر** (لقرة: ١٨٤)، فإن صام ومات يموت آمناً، وإليه يشير قوله **ف** ليس من البر الصيام في السفر. رواه الشيخان. [بخاري، رقم: ١٩٤٦]

خلاف النوع الأول. لأن الحكم لم يتأخر فيه عن السبب، فكان العامل بالعزيمة فيه مقيماً لحق الله تعالى، فهو مات كأنه مأمور، وقال الشافعي **ف** في أحد قوليه والشافعي وسعيد بن المسيب والأوزاعي وأحمد: إن الإفطار أولى؛ لما رويته وما روى مالك والشيخان وأبو داود عن أنس قال: سافرا مع النبي **ف** في رمضان

فصام بعضنا وأفطر بعضنا، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. [أبو داود، رقم: ٢٤٠٥]

وأما **أتم نوعي إلخ** يعني النوع الأول (من القسمين الأخيرين) الذي هو أتم في كونه محاراً في إطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط عنا، ولم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة كقطع الأعضاء الحاططة، =

* يضعفه الصوم: إلى أن يخاف الهلاك على نفسه.

فإن ذلك يسمّى رخصة مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً، فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ تمخّص تخفيفاً.
أي العزيمة في تلك الأحكام
ذلك الوضع والإسقاط

[النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السلم، حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد، وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق
عنه

= وقتل النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحوم، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الركاة والغنائم لشيء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أمم سابقة، ورفعت عن هذه الأمة تكرّماً وتخفيفاً، والإصر بالكرس الشدة، والأغلال جمع غُلّ.

فإن ذلك أي وضع الأحكام الشاقة وسقوطها عنا. مشروعاً حتى لو عملنا بها أحياناً أمّا وعُوتبنا. رخصة حقيقة؛ لأنّها فرع العزيمة. تمخّص تخفيفاً. يعني إنّما سمّيناه رخصة باعتبار أنه نسخ ثبت تخفيفاً، فهذه الأحكام في الحقيقة مسبوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتمّ في كونه مجازاً.

وأما النوع الرابع فما إلخ أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكنه مشروع في بعض المواضع، فلذا صار أنقص في المجازية وأدون فيها من القسم الأول من القسمين الأخيرين. كالعينية أي تعين المبيع وحضوره في البيع.

كانت العينة إلخ يعني العينية في عامة البيوع شرط لثبت القدرة على التسليم، ولأن النبي ﷺ هي عن بيع ماليس عند الإنسان. رواه الترمذي والنسائي وأبو داود بمعناه، ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له، فإطلاق اسم الرخصة على العينية في السلم مجاز، من حيث أمّا لم نق فيه مشروعة أصلاً؛ إذ حقيقة الرخصة مبيّة على المشروعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أحر من البيوع، فلها شبهة لحقيقة الرخصة، فلذا صار أنقص في المجازية. وكذلك أي كسقوط العينة في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة إلخ.

[القصر رخصة إسقاط]

المكره والمضطر أصلاً للاستثناء، حتى لا يسعهما الصبر عنهما، وكذلك الرجل سقط
 غسله في مدة المسح أصلاً لعدم سراية الحدث إليه، وكذلك قصر الصلاة في حق
 المسافر رخصة إسقاط عندنا. ولهذا قلنا: إن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل
 الزيادة عليه،

للاستثناء الواقع في قوله تعالى: «وَمَنْ اضْطُرَّ مِنْكُمْ إِلَى أَنْ يَسْتَأْذِنَ مِنْكُمْ» (النساء ٥٩)، فقوله: «إلا
 ما اضطررتم» استثناء من قوله: «ما حرّم عليكم»، فكأنه قيل: وقد فصل لكم ما حرّم عليكم في جميع الأحوال
 إلا حال الضرورة، فتبدلت الحرمة بالإباحة في حقهما، ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة.

الصبر عنهما أي عن احمر والميتة عند الضرورة، فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الحمر في هذا الوقت ومات يموت
 أثماً، بإطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها محار، من حيث لم يبق الحرمة في حقهما أصلاً، ولكن حرمتها باقية
 في حق غيرهما، فحصل به شبهة حقيقة الرخصة، فذا صار هذا القسم أقص في المحاربة، وعن أبي يوسف -
 وشافعي - أنه لا تسقط الحرمة ولكن يؤخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالإكراه، فيكون من قبيل القسم
 الأول من القسمين الأولين، ودليلهما قوله تعالى: «وَمَنْ اضْطُرَّ مِنْكُمْ إِلَى أَنْ يَسْتَأْذِنَ مِنْكُمْ» (النساء ٥٩)
 (نفسه ١٧٣)، بإطلاق المعفرة دليل صريح على قيام الحرمة؛ لأن العقران يترتب على ارتكاب المصوغ. والجواب أن
 المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة، والتجاوز عن هذا المقدار مموع، فذا أورد المعفرة بقوله: «عفور رحيم»،
 ويظهره ثمة الخلاف فيما إذا حلف: لا يأكل حراماً، فأكل الميتة في حالة الاضطرار يثبت عندهما، لا عندنا.

لعدم سراية الحدث إليه. لأن استتار القدم بالحفّ يجمع سراية الحدث إلى القدم، ولا يجب غسل شيء من البدن
 بدون الحدث في الطهارة الحكمية، فثبت أن العمل الذي هو العزيمة ساقط في هذا الموضع، بإطلاق اسم الرخصة
 عليه بطريق المجاز، ولكنه مشروع في حال عدم التحقق، فكان أقص في المحاربة، فكان كسقوط العينية والحرمة
 فيما تقدّم. **رخصة إسقاط:** أي إسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها.

الريادة عليه وهو الركعتان، وذلك لأن السبب لم يوجب في حقه إلا الركعتين، فإن صلى في الظهر أربعاً
 كانت الأخرى نافذة، ولا يجوز حنط العمل بالفرض قصدًا، وعد الشافعي رخصة طرية، والأولى فيها العمل
 بالعزيمة، ودليله قوله تعالى: «وَمَنْ اضْطُرَّ مِنْكُمْ إِلَى أَنْ يَسْتَأْذِنَ مِنْكُمْ» (النساء ٥٩)، علق القصر بالخوف، وفيه الجراح، وإنه للإباحة دون الوجوب. والجواب أن =

وإنما جعلناها إسقاطاً محضاً استدلالاً ^{أي هذه الرخصة} بدليل الرخصة ومعناها، أما الدليل فما روي ^{أي معنى الرخصة} عن عمر أنه قال: أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟ فقال النبي ﷺ: "هذه صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". سَمَاهُ صدقة، والتصدق بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يحتمل الرد، كالعفو عن القصاص. وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب ^{أي الاستدلال به} الفرق متعين في القصر، فسقط الإكمال أصلاً، ولأن الاختيار بين

= نفي الحاح إما هو لتطيب أنفسهم لمطة أن يخطر بالهم أن عليهم حاحاً في القصر، وإن قيد الخوف اتفاهي لا يتوقف القصر عليه كما ستعلم، ودليلاً ما بيّنه المصنف بقوله: وإنما جعلناها إلخ.

هذه صدقة إلخ وهذا حديث يعلى بن أمية قال: سألت عمر بن الخطاب، قتل. ^{هذه صدقة إلخ} من فضله بن حنفية بن خزيمة (النساء: ١٠١)، وقد أس الناس؟ فقال لي عمر: عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". رواه مسلم [رقم: ١٥٧٣] والترمذي مع فرق يسير، ولأبي حنيفة أيضاً أثر عمر بن الخطاب قال: "صلاة السفر ركعتان، وصلاة الضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تمام من غير قصر على لسان محمد ﷺ". أخرجه النسائي وابن ماجة. [رقم: ١٠٦٣] وأثر ابن عباس قال: "قد فرض الله الصلاة على نبيكم في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة". مسلم [رقم: ١٥٧٥] وأثر عائشة رضي الله عنها متفق عليه، وحديث ابن عمر أخرجه البخاري.

كالعفو عن القصاص. وحاصل الدليل أن النبي ﷺ سَمَى هذا القصر صدقة، والتصدق شيء لا يحتمل التملك بوجه ما، كالعفو عن القصاص وغيره يكون إسقاطاً محضاً لا يحتمل الرد، حتى لا يتوقف على قبول العبد، وإن كان المتصدق من لا تلزم إطاعته، فإن كان ممن تلزم إطاعته وهو الله تعالى فأولى بعدم الرد، فعلى هذا يكون معنى قوله: "فاقبلوا صدقته": فاعملوا بها، كما يقال: فلان قبل الشرائع أي اعتقدها وعمل بها. فاندفع ما قال الشافعي رحمه الله إن الصدقة لا تتم إلا بقبول المتصدق عليه، ولهذا قال: فاقبلوا، فقبل القبول بقي على ما كان.

وقوله: "بما لا يحتمل التملك" احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين؛ لأنها تحتاج إلى قبول المدين حتى ترتد برده؛ لأن الدين يحتمل التملك من المدين، ولا يحتمل من غيره؛ لأنه مال من وجه دون وجه، فلا يكون التصديق به إسقاطاً محضاً. **أن الرخصة لطلب إلخ** والحاصل أن الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين: أحدهما هذا، وهو أن الرخصة الحقيقة إذا ثبتت في شيء شئت الاختيار للعبد بين الإقدام على الرخصة وبين الإتيان بالعزيمة؛ لأن العزيمة أيضاً تتضمن اليسر، أما فضل ثواب كما في الإكراه على إجراء كلمة الكفر، وأما يسراً آخر =

القصر والإكمال من غير أن يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية، بخلاف الصوم؛ لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة. واليسر فيه متعارض، فصار التخيّر فيه لطلب الرفق، ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً.....

= يس في الرخصة كموافقة المسلمين في الصوم، وإذا لم يتحقق هذان الأمران لا يتحقق اليسر في العزيمة، فلا يكون بعد الإقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة، فيكون الرخصة رخصة إسقاط أي إسقاط العزيمة، وفيما نحن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل الثواب؛ إذ كمال الثواب إنما يكون في إتيان العبد بجميع ما عليه، والمسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم، وأيضاً ليس فيه يسر آخر، فتعين الرفق، واليسر في الرخصة خاصة، وهي القصر، فسقط الإكمال برأسه.

لا يليق بالعبودية إذ حيثئذ يكون الإقدام على الإكمال حائلاً عن المنفعة والعرض والعبد لا يليق بخاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه تعالى وتقدس، فإنه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود إليه، ومصرة تدفع عنه، ثم أجاب عن قياس الشافعي بقوله: **خلاف الصوم** لأن دليل الرخصة فيه لا يدل على الإسقاط.

جاء بالتأخير وهو قوله تعالى: **وعبدوا ربكم** (البقرة ١٨٤). **دون الصدقة** بالصوم أي لم يحن في النص أن الله تصدق بالصوم كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزيمة فيه فيجوز للعبد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا غير سديد. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله: **واليسر فيه** أي في الصوم حين العمل بالعزيمة. **متعارض** لليسر الذي يكون في الرخصة؛ إذ في العزيمة أيضاً يسر وهو موافقة المسلمين. **فيه** أي بين الإفطار والصوم. **لطلب الرفق**. فلا يكون الإقدام على الصوم حالياً عن اليسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد القبض (على ما ذكره من أن الاحتيار إذا لم يتضمن الرفق لا يبيح بالعبودية) بأن العبد الذي أدن له موله للجمعة يحتر بين أن يصلي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلي ركعتين وهما الجمعة، فهذا تخيّر بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في الظهر بل الرفق متعين في الجمعة دفعه بقوله. ولا يلزم إلخ. **ولا يلزم**: النقض بتخيير العبد المأذون في الجمعة.

لأن الحسد غير الخ يعني: الجمعة والظهر أمران متغايران، حتى لا يجوز أحدهما بنية الآخر، ويشترط لأحدهما ما لا يشترط للآخر، وإذا ثبت المغايرة فيجوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما، أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين، وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطئة والسعي، فلا يتحقق في أحدهما خاصة، وهو الأقل عدداً أي الجمعة، حتى يتم اعتراضكم.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، فبالتخير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق. وهو الركعتان ^{وظهر}

[حكم من نذر بصوم سنة]

وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر يخير بين صوم ثلاثة أيام وبين سنة في قول محمد رحمه الله، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قرينة مقصودة والثاني كفارة،
الجواب عن مسألة

والمقيم: وهو أربع ركعات. **فواحد:** حتى صبح بناء أحدهما على الآخر. **لا يتحقق شيء إلخ** لتعين الرفق في الأقل عدداً، فتأمل*. وقد يجاب بأننا لانسلم أن العبد مخير بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الأذان، كما في الحر حتى يكره له التحلف، كذا في "غاية التحقيق". [رقم: ٢٢٢]
بثلاثة أيام: يعني على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج. جواب آخر عن اعتراض آخر يرد على الأصل** المذكور، وهو أن من قال: إن دخلت الدار فعلي صوم سنة، فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة رحمهم الله مخير بين صوم السنة، باعتبار أنه نذر**، فعليه وفاء النذر، وبين صوم ثلاثة أيام باعتبار أنه كفارة بمينه، فهذا تخير بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في صوم السنة بل الرفق في الأقل عدداً متعين.
والجواب ما بينه المصنف بقوله: **لأنهما:** أي صوم السنة وصوم ثلاثة أيام. **حكماً:** وإن اتفقا صورة؛ لأن صوم السنة قرينة مقصودة حالية عن معنى الزجر والعقوبة، وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر، فصح التخير طلباً للرفق عنده، وإليه يشير بقوله: **أحدهما قرينة إلخ** وهذا التخير إما يتحقق إذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في قوله المذكور، فإن كان التعليق شرط يريد وقوعه، مثل أن يقول: إن شفى الله مرضي فعلي كذا، فلا تخير، بل الواجب عليه الوفاء بالنذر، وهو صوم السنة. وقوله: "وهو معسر" احتراز عن موسر، فإنه لو كان موسراً لا يتعين في حقه التكفير بالصوم، فلا يتحقق (التخير) بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة، فلا يتأتى التخريج.

* **فتأمل.** فيه إشارة إلى أن الجواب يتم بإثبات الرفق في كل واحد منهما، سواء كانا متحدين أو متفايرين، فلا حاجة إلى إثبات المغايرة. فتدبر. **** الأصل:** وهو التخير إذا لم يتصمى رفقا لا يبيق بالعبودية.
***** نذر:** أي قوله: إن دخلت الدار فعلي صوم سنة.

وفي مسألتنا هما سواء، فصار كالمدبر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرض ومن أي في مسألة ظهر المسافر القيمة، بخلاف العبد لما قلنا.

باب في بيان أقسام السنة

اعلم أن سنة رسول الله ﷺ جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي

هما أي القصر والإكمال، سواء بدليل بقاء أحدهما على الآخر واتحادهما في الشرط والاسم، فلا يتضمن التحخير وفقاً بل يتعين اليسر في القصر. **فصار** أي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر.

كالمدبر إذا جنى الح يعني ما ذكرنا من أن اليسر متعين في قصر المسافر فلا يفيد التحخير نظير لمسألة المدرس، فإن المدبر إذا جنى حيازة بأن أتلف مال إسان يزم على المولى ما هو الأقل من القيمة ومن الأرض عينا لاتحاد الجنس؛ لأن القيمة من جنس الأرض فيتعين الرفق في الأقل خاصة، كما يتعين الرفق في قصر المسافر، فلا يتخير بين أداء قيمة المدبر وبين أرض الجنابة، لعدم تضمن التحخير رفقاً.

لما قبل فيه إذا جنى حيازة يتخير المولى بين دفع العبد بعينه إلى ولي الجنابة وبين دفع أرض الجنابة وإن كان قيمة العبد أقل أو أكثر من الأرض، وذلك لما قلنا في تحخير العبد المأدود في الجمعة من أن التحخير بين الشئيين المتعاريين يفيد الرفق، وفي العبد أيضاً أمران متعاريان: أحدهما دفع العبد بعينه، والثاني دفع الأرض، فإنهما مختلفان صورة ومعنى، فإن أحدهما مال والأخر رقبة، وعند التعيير لا يتعين الرفق في الأقل عدداً، بل يتضمن كل واحد منهما رفقاً، يفيد التحخير رفقاً كما في العبد المأدود في إجماعة يفيد التحخير بين الجمعة والظهر المتعاريين رفقاً. وما فرع عن الأصل الأول، وهو كتاب الله شرع في الأصل الثاني وهو السنة، ولما كان تعريفها مشهوراً عند الأنام أعرض عنه وشرع في تقسيمها.

السنة السنة في اللغة الطريقة والعادة، وفي الشرع: تطلق على العادات المأففة التي يتعق بفعلها الثواب ولا يتعلق تركها العقاب، وأيضاً يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن، والفرق بينهما وبين الحديث هو أن السنة تطبق على قوله وفعله وسكوته. وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم، والحديث يطلق على قوله خاصة، فهذا أورد مصنف لفظ السنة ليشمل الجميع، وعند المحدثين: السنة والخبر والحديث بمعنى واحد، حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته* وعنى قول أصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما، وحسن بعضهم الحديث بالمرفوع والموقوف، إذ المقطوع أثر عنده، وبعضهم فرق بين الحديث والخبر فقال: ما جاء منه. أو من الصحابي أو تابعي فهو حديث، وما فيه أحوال السلاطين والأخبار الماضية حبر. **سنة رسول الله** أي قوله (سنة) خاصة.

* **سكوته** والمراد بالسكوت أنه فعل أحد أو قال شيئاً في حضرته. ولم يكر عليه بل سكت وقرر، ويقال للأول السنة القولية، والثاني الفعلية، والثالث التقريرية والسكوتية.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا
في بحث الكتاب

الباب لبيان ما يختص به السنن.
أي باب السنة

[المرسل والمسند]

فنقول: السنة نوعان: مرسل ومسند، فالمرسل من الصحابيٍّ محمول على السماع،

ومن القرن الثاني والمرسل
وهم التابعون

السنة فرعاً **إلخ** فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرةً أخرى. **يختص به السنن** ولم يوجد في الكتاب،
كالبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والصبط والتلخيص، فهذه الأغاث كلها
لا توجد في الكتاب؛ لأنه مروي بحيز متواتر فقط. وإذا عرفت هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.

مرسل بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛
لأنه إما يرسله الصحابيُّ أو التابعيُّ أو من دونهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو
الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحدثين فسقوط السند إن كان من
أوله أي من المصنّف وهو المعنّى، ومن صورته أن يحذف جميع السند ويقول: قال النبي ﷺ. ومنها أن يحذف إلا
الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.

ومنها أن يحذف شيخه ويضيف إلى من فوقه، وإن كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن
يقول التابعي: قال النبي ﷺ كذا. ثم لا يخلو إما إن كان السقوط بائنين فصاعداً مع التوالي فهو المعضل، وإلا أي
إن لم يكن السقوط بائنين مع التوالي، أو سقط واحد فقط أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع.

ومسند وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوي: حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.

فالمرسل من الصحابي. بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلاً، ولا يذكر شيخه. هذا إذا كان رواية الصحابي من
صحابيٍّ آخر، وإلا فالإرسال عن الصحابي غير متصور؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ.

وهذا هو القسم الأول. **محمول على السماع**: مقول بالإجماع؛ لأن إرساله بإسقاط صحابيٍّ متوسط بينه وبين=

* **كلها** دفع لما يتوهم أن التواتر ليس بمخصوص بالسنة؛ لأنه يوجد في الكتاب أيضاً فدفعه بقوله: "كلها"
والحاصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لا توجد فيه. فافهم.

والثالث على أنه وضع له الأمر واستبان له الإسناد، وهو فوق المسند. فإن من لم يتضح له الأمر نسبه إلى من سمعه منه؛ ليحمله ما تحمّل عنه، لكن هذا ضرب من ^{أي هذا القسم من المرسل} مزية يثبت بالاجتهاد، فلم يجز النسخ بمثله، وأما مراسيل من دون هؤلاء فقد ^{أي ذلك الحديث} ^{ورأى} ^{ريادة} اختلف فيه، إلا أن يروي الثقات مرسله كما روي مسنده،

= النبي ﷺ. وحدث الصحابي عدل، فبئس ما جهالة المستقط. فهذا الحديث المرسل مقبول هـد الوجه، وإذا قال الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ قال كذا أو فعل كذا، فهو مسند. **والثالث:** وهو تبع التابعين، وهذا هو انفسم الثاني. **وصح له الأمر** أي طهر لبروي واستبان له الإسناد وهذا ترك الإسناد.

فوق المسند. عندنا، حتى يرجح هو عند التعارض بين وبين المسند. وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك **ع**. وأحمد بن حنبل **ع**. في حدي الروايتين عنه، وعند أكثر المتكلمين وعند أهل الصوهر، والشافعي **ع**. لا يقبل إلا إذا تأيد بحجة قطعية أو قياس صحيح أو تلقته الأمة بالقبول، أو عرف من حال المرسل أنه لا يروي إلا عن ثقة. وباحتملة إذا تأيد بافتراء ما يتقوى به فيُقصد وإلا لا؛ لأنه عند جهالة صفات الراوي لا يقبل حديثه، فعند جهالة صفاته وداته فالطريق الأولى. نحن نقول. كلاما في إرساء ثقة نو أسد حديثه إلى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبه إلى النبي **ﷺ** أولى.

لم ينصح له الأمر: أي أمر الحديث كمال الوضوح. **ما تحمل عنه:** أي يجعل حمده على من سمعه ويقرع دمه عن ذلك، فأما إذا اتضح عنده طريق الإسناد يقول لا وسوسة: قال النبي ﷺ، ولما كان يريد أنه على هذا يعني أن يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر، وذلك لأن المرسل لما كان فوق المسند، والمسند ثلاثة أقسام: التواتر والمشهور والآحاد، فإن لم يقع المرسل على جميع أقسامه فلا أقل من أن يفوق على أدول الأقسام وهو الآحاد، فإذا زاد مرتبه على الآحاد فليحق بالمشهور؛ إذ لا واسطة بينهما، والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوة: لكن هذا إلح. **فلم يجوز:** الزيادة التي هي في معنى السح، بمثله، فإنه يؤدي إلى الزيادة على الكتاب بالرأي والاجتهاد، وهو غير جائز بخلاف المشهور، فإن مزيته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص.

دون هؤلاء أي مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم، والمراسيل جمع المرسِل، والياء بالإشباع كما في الدراهيم. وفي 'المعرب' أنه اسم جنس كالمباكر. **اختلف فيه** أي فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء، وهذا قسم ثالث منه، فعند بعض مشايخنا مثل الكرخي **يقول**؛ لأن ما هو علة لقول مراسيل القرون الثلاثة توجد في من بعدهم، وهي الضبط والعدالة. وقال عيسى بن أبيان: **لأقول**؛ لأن بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي ﷺ بعد النهم. **يروي التفات مرسله إلخ** فحينئذ يقص مراسيله أيضاً بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة.

مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعي **رحمه الله**: لا أقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب **رحمته الله**، فإني تتبعتها فوجدتها مسانيد.

[الحديث المتواتر وحكمه]

والمسند أقسام: المتواتر، وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحدُّ إلى أن يتصل...
أي توافقه
عنة لعدم اسوهم
الذي ذكرناه آنفاً

وأمثاله. فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة. أقول: ذكر محمد في المثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالاتفاق. **لا أقبل**: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تيسره] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسل، وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر، فأقول: هو مقبول عند العامة؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند باطن، والساكت لا يعارض الباطن، فيعلت وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: "لا تكاح إلا بولي". أسنده إسرائيل بن يونس وأرسله شعبة. [أبو داود رقم: ٢٠٨٥] ولما فرغ من المرسل وأحكامه شرع في المسند.

أقسام ثلاثة؛ لأنه إما مروى برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب أو لا، وعلى الأول إما يستوي فيه جميع الأربعة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل أو لا، بل يصير كذلك بعد القرن الأول، فعنى الشق الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد. والتواتر في اللعبة تتابع أمور واحداً بعد واحد من الوتر، منه قوله تعالى: **هَـذَا نَسِيتُ نَسِيتُ نَسِيتُ** (المومن ٤٤)، أي متتابعين واحداً بعد واحد، وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، ويثبت المصنف بقوله: وهو ما يرويه إلخ.

لا يحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً للبعض، فإنهم اشترطوا العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من أمانة التواتر. **ولا يتوهم**: أن يجعل هذه الجملة تفسيراً لقوله: "لا يحصى عددهم" فيكون موافقاً للجمهور.

وعدالتهم: يشير إلى اشتراط العدالة، ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الأحاد. **وتباين أماكنهم**: أي تباعدوا، وهذا يشير إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها أقطع للاحتمال، لا لأنها شروط حقيقية له، ولما كان العرض هنا ببيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيداً آخر. **إلى أن يتصل إلخ**: أي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة بعد طبقة بأن يستوي فيه جميع الأزمنة من الناقل إلى النبي **ﷺ** حتى لو انقضى ذلك العدد في قرن =

برسول الله ﷺ. وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، وما أشبه ذلك.

[الحديث المشهور وحكمه]

وإنه **يوجب علم اليقين** بمنزلة العيان علماً ضرورياً، والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن بعدهم، وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون،
أي المتواتر
أي في قرن الصحابة
القوم الثقات
أهل

= الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً. وما أشبه ذلك. كالحج والصوم، هذا مثال المطلق المتواتر، لا اختواتر السمة؛ لأن في وجودها اختلافًا، فقليل: لا نوجد، وقيل: هي "إنما الأعمال بالنيات". [السحاري، رقم: ١] وقيل: "البينة على المدعى واليمين على من أنكر". [الترمذي رقم: ١٣١٤] اعلم أن الشروط الصحيحة للمتواتر ثلاثة، كلها يرجع إلى المخبرين. الأول: تعددهم يبلغ في الكثرة إلى أن يجمع الاتفاق بينهم، وتتواطى على الكذب عادة. الثاني: كونهم مستندين لذلك الخبر إلى الحسن، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً. الثالث أن يكون ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً.

علم اليقين الخ أي يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب وبطر كما يحصل من مشاهدة العيان؛ لأنه يحصل لمن لا يقدر على الطر كالصبيان، وتفصيل المقام أن البراهمة والسسمية قالوا: إن المتواتر لا يفيد اليقين أصلاً بل يحصل منه الظن، والمحهور على أنه يفيد اليقين، ثم احتلفوا أصروري هو أم نظري؟ فالأكثر على أنه ضروري، وقال أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية: إنه استدلال أي نظري، وقال العراقي . . إنه قسم ثالث، وتوقف المرتضى والآمدي، ولما أنا نجد من أفسنا العلم الضروري بالبلاد المتساعدة كمكة ومصر، كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما، وما ذلك إلا بالأخبار، ولأنه لو كان نظرياً لاحتيج إلى ترتيب المقدمات، واللازم منتف لحصوله لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا.

بعدهم أي الثالث، وإنما قيد باشتهاره في القرن الأول والثاني؛ لأنه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لاسمى مشهوراً. ألا ترى أن عامة الأخبار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة التدوين، ولكن لا يقال لها مشهور، ولما كان يتوهم أن الخبر المشهور على ما قفتم إنما اشتهر بعد القرن الأول فما وجه ترجيحه على الآحاد؛ لأنه أيضاً كان غير مشهور في القرن الأول، وإنما العبرة بهذا القرن؛ إذ هو مشأ ذلك دفعه بقوه: وأولئك إلخ. وأولئك: أهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه. لا يتهمون بالافتراء والكذب؛ لأنه . . قال: "خير القرون قرني ثم الدين يلونهم ثم الذين يلونهم". [السحاري، رقم: ٦٦٥٨]

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبان: يضلّ جاحده ولا يكفر، وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو نسخٌ عندنا، وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين. ^{وهم التابعون وتعمهم} ^{أي ما قال عيسى بن أبان} ^{ومثل زيادة}

بمنزلة المتواتر. بخلاف الأحاد حيث لم يحصل له هذه المرتبة. **أحد قسمي المتواتر:** فبيّنت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال، وإليه ذهب جماعة من أصحابنا. وقال عيسى بن أبان من أصحابنا: إنه دون المتواتر وفوق خير الواحد، يوجب علم طمأنينة لا عدم يقين حتى يضلّ جاحده ولا يكفر، ويجوز به الزيادة على الكتاب، ولا يجوز به النسخ مطلقاً، وإليه ذهب كثير من المحققين، وقال بعض أصحاب الشافعي: إنه ملحق بخير الواحد فلا يفيد إلا الظن. **وهو:** أي الزيادة، وتذكر الضمير باعتبار الخبر.

عندنا: اعلم أن الزيادة لو كانت بياناً محضاً كبيان التفسير لجارت بالمتواتر والمشهور والآحاد، ولو كانت نسخاً محضاً لم يجز إلا بالمتواتر لا بشرط المساواة فيه، ولو كانت بياناً من وجه من حيث ترفع الإطلاق وتبدله بالتقييد جارت بالمشهور؛ لأنه متواتر من وجه وآحاد من وجه، نظراً إلى الجهتين. **وذلك:** أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور. **ريادة الرجم:** في حق المحصن على الكتاب، وهو قوله تعالى: **وَرَجْمُ الزَّانِي وَ الزَّانِيَةِ حَتَّى يَمُوتَا** (سور: ٢٤)، فإن في هذه الأمة حدّ الزنا مائة جلدة مطلقاً، أي سواء كان الزاني محصناً أو لا، ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور، وهو قوله: **"وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جُلْدَةُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ"**. رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، [رقم: ٤٤١٤] وروى غيره من غير واحد من أصحاب النبي ﷺ الرجم في حق المحصن. ولذا قيل: **"في هذا التمثيل نظر، فإن ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في 'فتح القدير'."**

والمسح على الخفين: لأن قوله تعالى: **وَرَجْمُكَ إِلَى الْخَشْيَةِ** (المائدة: ٦٤)، يوجب الغسل عموماً، سواء كان حالة التحفف أو غيرها ولكن زيد عليه المسح في حالة التحفف، وخصّ هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم. رواه مسلم. [رقم: ٦٣٩] قال أحمد: ليس في قبي من المسح شيء، فيه أربعون حديثاً عن أصحاب رسول الله ﷺ. ما رفعوا وما وقفوا. وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري، قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ أنه **"مسح على الخفين، كذا في 'فتح القدير'."** أقول: على هذا حديث المسح متواتر المعنى، وليس بمشهور؛ =

*** قيل:** القائل مولانا عبد العلي "بحر العلوم" في شرح "المسلم".

[خبر الواحد وحكمه]

والتابع في صيام كفارة اليمين، لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ثبت به شبهة ^{ومثل زيادة} سقط بها علم اليقين، وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً بعد ^{أي هذه الشبهة} أن يكون دون المشهور والمتواتر، وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

= لأن في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عدد التواتر، فالمثال ليس على ما ينبغي.
التابع في صيام الحج. لأن في قراءة عبد الله بن مسعود: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، [مسلم، رقم: ٦٣٩] فزيد لفظ "المتتابعات" على الكتاب لكن قراءته مشهورة، فيجوز الزيادة بها على الكتاب، ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور، وازيادة سجع، والسجع إنما يكون بالمتواتر فيسعي أن يعيد المشهور علم اليقين كالمتواتر، دفعه بقوله: لكنه أي الخبر المشهور.

به أي بكونه من الآحاد. **علم النفس** خلاف المتواتر، فلا يفيد مشهور إلا علم الظمنية.
يرويه الواحد أو اثنان. وفيه ردّ للحجائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه، وأيضاً ردّ لمن اشترط عدد الأربعة، فعندنا لا عبرة للعدد فيه، سواء روى الواحد أو الاثنان.

دون المشهور والمتواتر. في كثرة الرواة، فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرة كثرة المشهور والمتواتر، فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رواه واحد. **وحكمه** أي خبر الواحد، وجوب العمل به شماية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في الخبر. أما الأربعة في نفس الخبر فالأثنان منها ما بينه في قوله: إذا ورد الحج.

إذا ورد. ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة، فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب، فإنه لو كان مخالفاً لنص الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يقلل ذلك الخبر اتفاقاً، وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو طاهره لا يجوز تخصيص العموم، وحمل الطاهر على المخار عندنا خلافًا

للشافعي - وعامة الأصوليين، ومثاله ما روى أنه **قال**: "من مسّ ذكره فليتوضأ"، [ابوداود، رقم: ١٨١] فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: **﴿فَمِنْهُمْ رَجُلٌ يُحِبُّ أَنْ يُتَشَاءَ بِهِ﴾** (التوبة: ١٠٨)، فإنها نزلت في الاستحشاء باماء، وهو لا يمكن إلا لمسّ الفرج، فلو كان من ذكر من أحدث لما ثبت التنصير بالاستحشاء،

فتأمل. وكذا قوله **﴿فَمِنْهُمْ رَجُلٌ يُحِبُّ أَنْ يُتَشَاءَ بِهِ﴾** "لا صلاة إلا بغتحة الكتاب"، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: **﴿فَمِنْهُمْ رَجُلٌ يُحِبُّ أَنْ يُتَشَاءَ بِهِ﴾** (المرسل: ٢٠)، فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الأحاديث، والثاني لا يكون مخالفاً للسنة المشهورة؛ لأن الخبر المشهور أقوى منه، فلا يصلح المعارضة به، فترك في مقابلته. ومثاله ما روي أنه **قال**: "قضى =

في حادثة لا تعمّ بها البلوى، ولم يظهر من الصحابة رضي الله عنه الاختلاف فيها، وترك
أي في الحادثة

الحاجة به، أنه يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر.
تلك الشروط

[شروط أربعة في المخبر]

وهي أربعة: الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط،

= بشاهد وبيمين، فإنه محالف للخبر المشهور، وهو قوله - "البينة على المدعي واليمين على من أنكر".
[الترمذي، رقم: ١٣٤١] وإذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون
في حادثة لا تعمّ بها البلوى إلخ.

لا تعمّ بها البلوى: لأنه إذا كان فيما عمّ به البلوى فلا بد أن يكون مشهوراً أو متواتراً حاجة الخلق إليه، ولذا
تواتر القرآن، واشتهر أخبار البيع والكاح والطلاق. ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو مسح كما هو مذهب
أبي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين ما، وقال الشافعي - وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سنده، وإليه ذهب
أهل الحديث، ودلت مثل حديث الجهر بالسلمة فإنه مع عموم البلوى م يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر.
وترك الحاجة به: أي غير الواحد. حاصله لا يكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي
ورد فيها ذلك الحديث؛ إذ عند ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يحتج أحدهم بهذا الحديث علم أنه ليس بثابت
عندهم، وإلا ما وجه ترك الاحتجاج به عند من الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين
من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وغيرهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ما روي عن زيد بن
ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: "الطلاق بالرجال". فالصحابة اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان
وعائشة رضي الله عنهم إلى هذا كما هو قول الشافعي -، وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم إلى أنه معبر بخال المرأة كما هو
مدهسا، فهو كان ذلك الحديث ثابتاً عندهم لاحتج بعضهم به السنة، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أربعة.

العمل: لا العلم والظمانية بل الظن. وذهب أحمد وأكثر محدثين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما نأخذ
في أنفسنا من أحوال الآحاد، ووجوب العمل إما يثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل بعد النوع. **والصط** وهو سماع الكلام كما هو حقه، ثم فهم معناه، ثم حفظه ثم
الثبات عليه، أما الإسلام فلا أن الكفر يورث قسمة في الخبر لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين بإدخال ما ليس منه
فيه، وأما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلا أن العاسق لا يبالي بالكذب، فإذا كان عدلاً يترجّح الصدق منه، وأما
كمال العقل فلا أن الخبر خصوصاً في الدين لا يتأذى كما هو حقه بغيره، وأما الضبط فلا أن الصدق لا يحصل إلا به.

فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة أو مجازفة.

[حكم المستور]

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته إلا في الصدر الأول على ما نبيّن، وروى الحسن رضي الله عنه عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه مثل العدل المستور فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثل الفاسق فيه،
أي عمد المستور

خبر الكافر: لفقدان الشرط الأول، وهو الإسلام. **والفاسق** أي لا يجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة، وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بأن كان سهو ونسيانه أغلب من حفظه. **أو مسامحة** أي عدم المبالاة بالسهو والخطأ. **محرّفة** أي التكم من غير خبرة ويقظة؛ لعدم الشرط الرابع وهو الضبط.

ف: وهذه الشروط الأربعة تجب أن توجد في الراوي ظاهرة؛ لأن المستور لا يقل حديثه كما بيّنه المصنف بقوله: والمستور إلخ. **والمستور** الذي لا يظهر فسقه وعدالته. **في باب الحديث إلخ** واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء؛ إذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عن أبي حنيفة رضي الله عنه نظراً إلى ظاهر العدالة؛ لأن المسلم ظاهره العدالة، وهذا بخلاف من كان مستور الإسلام أو العقل* أو الضبط، حيث لا يقبل قوله؛ لا في القضاء ولا في الحديث؛ إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق المرء، فافهم.

إلا في الصدر الأول أي لا يكون خبر المستور حجة في جميع الصدور إلا في الصدر الأول، وأراد به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين، فخبر المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشروط على ما نبيّن من أن العدالة أصل في ذلك الرمان شهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: 'خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم'. رواه البخاري، [رقم: ٦٦٥٨]

فهذا تعديل من صاحب الشرع، وتعديله أقوى من تعديل غيره. **وروى** الحسن بن زياد تلميذ أبي حنيفة رضي الله عنه.

مثل العدل إلخ وهو الطاهر من مذهبه وهو أنه يحوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن؛ لأن العدالة طاهر من المسلمين. **مثل الفاسق فيه** أي فيما يخبر عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء فقال رجل وهو مستور الحال: إنه نحس، لا يقل خبره إحقاقاً بالفاسق، فعليه أن يتوضأ من ذلك الماء.

* **العقل**: فإن قيل كيف يستر العقل؟ إذ البلوغ أقيم مقامه، والبلوغ أمر طاهري لا يستر في حق من لم يره، فتدبر.

[خبر الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد رحمه الله في الفاسق يخبر بنجاسة الماء: إنه يحكم السامع رأيه، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيّم من غير إراقة الماء، فإن أراق و^{الماء} يتيّم فهو أحوط للتيّم، وفي خبر الكافر والصبيّ والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيّم، فإن أراق الماء ثم يتيّم فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفك^{بذلك الماء} عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة يعتبر خبر كل ممّيز؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط،

وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد الصدر الأول، فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع أن الأصل في الماء هو الطهور. ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد إ.ح. يحكم السامع رأيه أي يجعل السامع رأيه حاكماً فيتحرى. يتيّم من غير إراقة الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء؛ لأن أكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته، كاليقين فحرم الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من علة ظنه لا بخبره. أحوط للتيّم لاحتمال أنه كاذب في خبره، فحينئذ لا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر، فلا احتياط أن يريق الماء ليصير عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم يقيناً وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب في خبره، وأما لو أخبر الكافر والصبيّ والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف بقوله: وفي خبر الكافر إ.ح. ولا يتيّم لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أحبارهم إلزاماً، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. فهو أفصل لأن احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم؛ لأن الكفر والصبا والعتة لا ينالان الصدق؛ وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضؤ بالماء النجس فله أن يريق الماء أولاً ليصير عادماً له ثم يتيّم. التي تنفك عن معنى الإلزام، واحترز به عن المعاملات التي فيها إلزام محض من حقوق العباد التي تحري فيها الحصومات، فإن في تلك المعاملات لا يقلل الشهادة بعير الولاية والأهلية، ولفظ الشهادة والعدد، وكذلك احترز به عن الحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون، فإن فيها يشترط أحد شرطَي الشهادة إما العدالة وإما العدد اعتباراً لمعنى الإلزام وعدمه. كالوكالات بأن قال: فإن وكلّك. والمضاربات. بأن قال: فلان جعلك مضارباً. والإذن في التجارة بأن قال لعبد: إن مولاك أدن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل إ.ح. كل ممّيز: عدلاً كان أو غير عدل، صبيّاً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً، حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين، أحدهما ما بينه بقوله: لعموم الضرورة إ.ح. سائر الشرائط. المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامل والصبط.

فإن الإنسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخير، ولأن اعتبار هذه الشرائط ليرجح جهة الصدق في الخير فيصلح أن يكون ملزماً، وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في أمور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات، وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيد بأكثر الرأي؛ لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم تلقّيه من جهة العدول، فوجب التحري في خبره للضرورة،
 أي أخذه
 أي الفاسق
 دلل خبر

المستجمع لتلك الشرائط الخ فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من اشتراط لتعطلت الأمور ووقع الفتور. ولا دليل مع الخ هذه مقدمة أخرى لبيان لزوم الضرورة، والأولى كتاب لبيان الضرورة. والحاصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخير، بخلاف ما إذا أحرر الفاسق نجاسة الماء حيث لا يعمل به؛ لأن عنده دليلاً يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فليست الضرورة لأرمة هنا حتى يعمل بخبره، فلذا لا يعمل بخبره بغير التحري، بخلاف ما نحن فيه، فإن الضرورة لأرمة فيه، ولا مفر من العمل بخبره، فلذا يعمل به، والثاني ما بينه بقوله: ولأن الخ.

ودلك أي اعتبار هذه الشروط ليصلح أن يكون مبرراً إما يكون فيما يتعلق به اللزوم من أمور الدين. فشرطناها في أمور الدين: لما يتعلق بها من اللزوم، بخلاف خبر فيما نحن فيه؛ لأنه لا إلزام فيه. ألا ترى أن الوكيل والعبد لا يبرهما الإقدام على التصرف، وإذا لم يكن ههما إلزام فأبي حاجة إلى اعتبار تلك الشروط، وإليه أشار بقوله: دون ما لا يتعلق الخ. أي شرطنا تلك الشرائط فيما قلنا دون أمور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التي نملك عن معنى اللزوم كالوكالات والمضاربات، ولما كان يرد أنه لما قلتم: إن تلك الشرائط شرطناها في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، لزم عنكم أن لا تقسوا خبر الفاسق على الطعام وحرمة؛ لأهما من أمور الدين، والفاسق لا يوجد فيه شرط العدالة؟ أجاب عنه بقوله: وإنما اعتبر الخ.

لأن ذلك أي الوقوف على طهارة ماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة. أمر خاص. بالنسبة إلى رواية الحديث، أي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس بل أمر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فحيث لا يستقيم الخ. لا يستقيم تلقّيه الخ بخلاف الحديث، فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامة الناس، فيمكن الأخذ من العدول منهم. للضرورة حاصل الخواب أن خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة إنما يقبل لأجل الضرورة، وهي عدم استقامة التلقّي من جهة العدول لكونه أمراً خاصاً.

وكونه مع الفسق أهلاً للشهادة وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بحيره ما يلزم غيره، إلا أن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل. فلم يجعل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، وبهم غنية، فلا يصار إليه بالتحري.
أي الفاسق
أي إلى خير الفاسق

[خبر صاحب الهوى]

وأما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لاتقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس إليه؛ لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول،
الذي اتخذ ملة

وكونه أي إنما يقبل لأجل الضرورة. ولكون الفاسق مع الفسق أهلاً للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته يفد. وانتفاء التهمة. أي قمة الكذب عن حيره. ما يلزم غيره من الاجتناب والاقتراب، فلا يكون بحيره ملزماً على الغير بدون أن يلزمه أولاً من الخير ما يلزم غيره منه، بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرهما في حل الطعام وحرمة أيضاً؛ لأن الكافر ليس أهلاً للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل الشهادة أصلاً، ومع ذلك قمة الكذب غير مدفوع عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما، أما الكافر فلائه غير مخاطب بالشرائع، وأما الصبي فلائه غير مكلف، ولما كان يرد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وحب أن يقبل خبره من غير وجوب التحري في حيره أحاب بقوله: إلا أن هذه الضرورة إلح. غير لازمة. في قول حيره في حل الطعام وحرمة.

الماء طاهر إلح. وكذا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهران في بدء الحقيقة، وبما يعرضهما النجاسة بسبب عارض، وإذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدراً، بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر حيره بغير التحري فيه، ولما كان يتوهم أنكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكذلك ينبغي أن يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله: ولا ضرورة إلح. أصلاً. مع التحري ولا بغير التحري. وهم غنية من غيرهم، فلما انتهى الضرورة رأسها هنا، بالتحري: لأن قول حيره فرع الضرورة، وإذا اعدمت الضرورة اعدم القول برأسه.

الهوى: والهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية الشرع. فالمذهب المختار في قول روايته وعدم قبولها. انتحل الهوى. والانتحال اتحاد الحلة، وهي الملة. والحاصل أن صاحب الهوى إن كان ممن اتخذ هواه ملة ومذهباً. ودعا الناس إليه أي إلى الهوى الذي اتخذ ملة لا يقبل روايته في ذلك. لأن الحاجة: أي مخاصمة صاحب الهوى مع أهل الحق. والدعوة: أي دعوة صاحب الهوى الناس. التقول أي الكذب والافتراء على النبي ﷺ كما يشاهد =

فلا يؤتمن على حديث رسول الله ﷺ.

[خبر الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد، كالخلفاء الراشدين والعبادة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، كان حديثهم حجة، يترك به القياس، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقه،

= في الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على محرقاتهم ويسبونه إلى النبي ﷺ. **فلا يؤتمن** أي لا يظن صاحب الهوى أنه أمين على حديث رسول الله ﷺ. وتفصيل المقام أنه لا يخلو أهل الهوى إما أن ينحى اعتقاده إلى الكفر، كقلاة الروافض والمجسمة أو لا، فإن كان الأول فقد اختلف فيه، ذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القلة يتمسك بالإسلام، وذهب الأكثرون إلى ردهما؛ لأنه كافر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا الرواية، واختلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه: لا يقبل شهادته ولا رويته؛ لأنه فاسق لا يبالي بالعبية، فكيف يعتمد على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما الرواية فعند البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لا يقبل إذا كان اتحد هواه منه، ودعا الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث، وبه رضي المصنف في المتن واحتصاره، ونقل عن أبي اليسر - أنه إن كان يكفر لا يقبل حديثه، وإن لم يكن يكفر فإن كان ممن يخور وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية.

فلما ولما فرع من تقسيم الحديث باعتبار قلة روايته وكثرته واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع. **في الاجتهاد** كلمة "في" بمعنى اللام، والمعنى أن له تقدماً على غيره درجة لأجل الاجتهاد.

والعدالة الثلاثة والعدالة جمع عدل، مرحم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود، وقال الكرماني: العدالة أربعة: عبد الله بن زبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص. **اشتهر بالفقه والنظر** مثل أبي بن كعب وأبي الدرداء. **بترك به القياس** خلافاً لما لك؛ لأن عبده القياس مقدم على خبر الواحد إذا خالفه، كما روي أن أبا هريرة لما روى مرفوعاً: "من غسل الميت فليغتسل، ومن حمه فليتبوضاً". (رواه أبو داود [رقم: ٣١٦١] والترمذي [رقم: ٩٩٣] وابن ماجه [رقم: ١٤٦٣] وابن حبان والنسائي وأحمد، وقال أحمد: لا يصح في هذا الباب شيء) =

مثل أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما. فإن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا للضرورة وانسداد باب الرأي، وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة.

= قالت عائشة: أويحس موتى المسلمين؟ وما على رجل لو حمل عوداً. (أخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل*.

ونحن نقول: القياس محتمل بأصده في كل وصف؛ إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل أن لا يكون، وخير الواحد يقين بأصده، وإنما الشبهة في طريق وصوله، والاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالأصل فلا يعارض الخبر.

وانسداد باب الرأي: قوله: 'وانسداد' عطف تفسيري لقوله: 'للضرورة'، والمعنى إنما يترك حديث غير الفقيه إذا خالف القياس للضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث وقت المخالفة أيضاً لانسد باب القياس من كل وجه، وقد أمر الله تعالى بالقياس بقوله: **وَسْئَلُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا أَنْ تَقِيسُوا أَلْأَمْرَ كَالَّذِي قَدَّمْتُمْ لِلْمَقَاتِلِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا** (الحشر ٢)، والحال أن الراوي غير فقيه، ويحتمل أنه نقل ذلك الحديث بامعنى؛ لأنه كان شائعاً ذائعاً فيهم فيمكن أنه أخطأ فيه، ولم يدرك مراد رسول الله ﷺ. فحيث كيف يعتمد على قوله: ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى، فلهذه الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس. **حديث أبي هريرة** رضي الله عنه: وهو ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: 'لاتصروا الإبل والعنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بغير الظنين بعد أن يجلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر'. رواه مسلم [رقم: ٣٨١٥] وأبو داود، [رقم: ٣٤٤٣] والتصرية تفعيل من الصرعى، وهو في اللغة الجمع، يقال: صرّيت الماء وصرّيته إذا جمعته. وامرأ به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشّد، وترك الحلب مدة ليحبب المشتري بعد ذلك، فيغترّ بكثرة لبنه ويشريه بثمن غال.

فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ لأن القياس في ضمان العدوانات والبياعات كلها أن يكون مقدراً بالمثل في المثلي، وبالقيمة في دوات القيم، فصمان اللبن المشروب إما باللبن مثله وإما بالقيمة، ولو كان التمر قيمة فيه فينبغي أن يكون بحسب اللبن، لا أنه يجب صاع التمر قل اللبن أو كثر، فإذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفاً للقياس فليس للمشتري ولاية الردّ بسبب التصرية من غير شرط؛ لأن البيع يقتضي سلامة المبيع، وبقلة اللبن لاتقوت وصف السلامة؛ لأن اللبن ثمرة، وبعدمها لاينعدم وصف السلامة، فبقلتها أولى، هذا عند أبي حنيفة رحمته الله.

* فتأمل: إشارة إلى أنه لا يحسن إيراد هذه الرواية كأبأهريرة لم يكن مجتهداً.

[خبر الراوي مجهول]

وإن كان الراوي مجهولاً لا يعرف إلا بحديث رواه أو بحديثين، مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق، فإن روى عنه السلف وشهدوا بصحته، أو سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا،...

في قسمين

= وذهب الشافعي ومالك ^{رحمهما} إلى أن التصرية عيب حتى كان يشتري الخيار، إن شاء ردّها وصاعاً من تمر، وإن شاء أمسكها عملاً بظاهر الحديث.

ف: علم أن هذا مذهب عيسى بن أبيان، وأما عبد الكرحي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً بتقدّم الحديث على القياس، بل يقلل خبر كل عدل صابط إذا لم يكن محالاً للكتاب والسنة المشهورة، ويقدم عيسى القياس، وهذا هو الحق المبين، وإليه ما أكثر العلماء، وهو المأثور من الصحابة والتابعين.

مجهولاً أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب من حيث لا يعرف إلخ. **أحدث رواه أو أحدث** فحاله لا يخبر عن خمسة أقسام. **فإن روى عنه إلخ** هذا هو القسم الأول من الأقسام الخمسة. **الطعن** فيه بعد ما ينعتهم روايته، هذا هو القسم الثاني. **المعروف** بالفقهاء والعدالة والصبط، حتى يقبل ويقدم على القياس. **فه** أي في حديثه بأن قبل بعض وردّ البعض مع نقل الثقات عنه، هذا هو القسم الثالث.

فكذلك أي كحديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس. **عند** مثاله ما روى إسماعيل بن عمار عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة ولم يمرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: ها مثل صداق سائتها، لا وكس* ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قصي* في بروج ست واشق امرأة ما مثل ما قصيت، فمرح بها ابن مسعود [رقم ١١٤٥] ولم يعمل بهذا الحديث عيسى. وقال: ها الميراث، ولا صداق لها، وعليها العدة عملاً برأيه، وهو أن المفقود عليه عاد إليها سالماً، فلا تستحقّ عقابته مهراً كما لو صَفَّها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً، فالشافعي يعمل بما عمل به علي* وهو قياسه، ويردّ هذا الخبر لكونه مختلفاً فيه، فيقدم القياس عليه.

وحي عملاً بهذا الحديث؛ لأن الثقات رَوَوْا هذا الخبر منه، مثل ابن مسعود من القرن الأول، وعقمة ومسروق ورافع بن حدير والخمس من القرن الثاني، فثبت بروايتهم عنه وعملهم بحبره عدالته، مع أنه مؤكد بالقياس أيضاً، وهو أن الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى.

* لاوكس: الوكس القصان، والشطط الزيادة. ** ها: الموافقة.

وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً. وإن كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق، فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والمشهور علم الطمأنينة، وخبر الواحد علم غالب الرأي، والمستنكر منه يفيد الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به
أي بالمستتر

وإن لم يظهر في إلخ. هذا هو القسم الرابع، فلا يجوز به العمل إذا خالف القياس؛ لأنهم لم يكونوا يردون الحديث الثالث عن النبي ﷺ ولم يكونوا يتركون العمل به، فإذا ردوه وتركوه علم أنهم اتفقوا في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال الكذب. ومثاله ما روى الترمذي عن المعيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني روجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ لا سكتي به ولا فقهه قال معيرة. وذكره لإبراهيم فقال: قال عمر: لا تدع كتاب الله وسنة نبيه ﷺ بقول امرأة، لا بدري أحفظت أم نسيت؟ [رقم: ١١٨٠] وقال عمر ذلك محض من الصحابة، فلم يكره أحد، فصار إجماعاً على أن الحديث مستنكر.

حائر. بشرط أن لا يخالف القياس بل يكون موافقاً له، وهائدة إصافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لا يتمكّن الخصم فيه من المنع عن الحكم، كما يتمكّن في القياس. ذلك الرمان أي الصدر الأول، قال النبي ﷺ "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" الحديث [الترمذي، رقم: ٢٢٢١] في رمانا في أهل هذا الرمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما فرع المصنف من هذا لخص كلامه وتبين حاصله فقال: فصار إلخ. فصار المتواتر إلخ. ويقابله الموضوع حيث يقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الطمأنينة: وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المحالف احتمالاً ضعيفاً جداً، بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر، كما ستعرف. غالب الرأي: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والمراد به الظن، فإن قلت: ما الفرق بينه وبين علم الطمأنينة؟ قلت: فرق ظاهر، إذ في الأول جهة العدم مرجوح جداً، وفي الثاني أيضاً مرجوح لكن لا تلك المرتبة، فهو أقوى من الثاني. يفيد الظن: أي الوهم، وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً. لا يعني: أي لا يفيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لا يجوز به العمل كما مر.

والمستتر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برد ولا قبول.

دون الوجوب، ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي
 بعد الرواية، أو من غيره من أئمة الصحابة، والحديث ظاهر لا يَحْتَمِلُ الخفاء عليهم،
 والحال أن
 ويحمل على الانتساخ.

دون الوجوب إذ هو يفيد علماً يساوي فيه جهة الثبوت والعدم، فيجوز به العمل وعدمه اعتصاراً لجنبين، وهذا هو الحوار. ولما فرغ عن بيان التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال: ويسقط إلخ. **عملاً** بأن عمل خلافه مما هو خلاف يقي. **بعد الرواية** وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً أو عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق؛ لأن مخالفته لا يخلو إما أن يكون لكون الحديث موضوعاً أو مسوحاً أو لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو لعقلته وسبانه، وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتار، أما في الأولين فظاهر، وأما في الآخرين فسقوط عدالته المشروطة. قولوا: "مما هو خلاف يقي" احتراز عن المخالفة التي لا تكون يقين، كما إذا كان الحديث محتملاً للمعاني وأحد الراوي أحدها، فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون قلها، أو لا يعنى تاريخها أي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المخالفة لا يصرّ أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلا يمكن أنه كان ذلك مذهبه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لا يعنى تاريخه فلا أن الحديث حجة يقين في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنه كان قبل الرواية؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين أولى. **أو من غيره** عطف على قوله: "من الراوي" أي يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.

وخديث ظاهر إلخ وإما قيد بقوله: "والحديث ظاهر" احترازاً عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة، فإنه لا يوجب حرجاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة، حيث حالف فيه بعض الصحابة، فمخالفته لا يقدح في ذلك؛ لأنه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاؤها عليه.

ويحمل إلخ عطف على قوله: "يسقط العمل بالحديث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا ظهر المخالفة من الراوي، ويحمل هذا الحديث على أنه منسوخ. مثاله ما روى مسلم عن عتبة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: "أخذوا عني، أخذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، الكبر بالكر جلد مائة وتعريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرحم". [رقم: ٤٤١٤] وفي معناه ما روى [البحاري رقم: ٦٨٣١] وفي معناه ما روى [البحاري، فتمسك بهذا الحديث الشافعي . . .] وجعل النفي إلى عام جزءاً من الحد. ونحن نقول: إنه قد ظهر المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، فعلم أنه منسوخ لا يعمل به، =

واختلف فيما إذا أنكره المروي عنه، قال بعضهم: يسقط العمل به، وهو الأشبه، وقد قيل: إن هذا قول أبي يوسف أي الحديث **رحمته الله** خلافاً لمحمد **رحمته الله**. وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها، قال أبو يوسف **رحمته الله**: لا تُقبل، وقال محمد **رحمته الله**: تُقبل.

[حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي

= وإلا كيف يظن بكبار الصحابة أنهم خالفوا رسول الله **ﷺ**. كما روي أن عمر نفى رجلاً فارتدّ ولحق بالروم، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً، كما في 'مصنف عبد الرزاق'. [رقم: ١٣٣٧]

عنه: أي الشيخ. اعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت عليّ، أو ما رويت لك هذا الحديث قط، وحينئذ يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعيين ضروري وذلك موجب للقدح في الحديث، لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر. وثانيهما إنكار متوقف بأن يقول الشيخ: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه اختلاف كما بيّنه بقوله: قال إلخ.

بعضهم: هو أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواية عنه. وهو الأشبه: بالحق؛ لأن الخبر إنما يكون حجة بالاتصال بالنبي **ﷺ**. وإنكار الراوي ينقطع الاتصال. **إن هذا**: أي سقوط العمل بالخبر.

خلافاً لمحمد: فإن عنده لا يكون توقف المروي عنه فيما رواه جرحاً ولا يسقط به العمل بهذا الحديث، وإليه ذهب مالك والشافعي **رحمتهما الله**. وجماعة من المتكلمين مستدلّين بأن الراوي عدل ثقة يصدق فيما أحبره، والإنكار ليس على سبيل اليقين من المروي عنه، فلا يطل به ما ترجّح صدقه بعدالة الراوي، كما لا يطل بموته وجنونه.

وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. **لا يذكرها**: أي القضية، هذه مسألة ذكرها الخصاف في "أدب القاضي". صورهما أن رجلاً ادّعى على القاضي بأنه قضى له على خصمه بكذا، فقال القاضي: لا أذكر أني قضيت لك بكذا، فأقام الرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، ففي هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

لاتقبل: شهادتها لإنكار من يسند القضاء إليه، فكذلك في باب الرواية. **تقبل**: لاحتمال النسيان من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية، فذهب كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلهما الذي في هذه المسألة.

والطعن المبهم: من أئمة الحديث بأن يقول: هذا الحديث مجروح أو مكر.

كما لا يوجب في الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث.

فصل في المعارضة

وهذه الحجج التي سبق وجوهاها من الكتاب والسنة لاتعارض في أنفسها وضعاً ولا تتناقض؛ لأن ذلك من أمارات العجز، تعالى الله عن ذلك. وإنما يقع التعارض بينها؛ لجهلنا بالناسخ من المنسوخ،

كما لا يوجب إلخ أي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد. ولا يمنع العمل به أي الحديث، عطف على قوله: "لا يوجب". مفسراً بما هو إلخ أي الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي في وقت إلا وقت كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كفي العدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كركض الدابة، وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين. ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر من اشتهر إلخ. دون التعصب والعداوة: لأن المتعصبين قد حربوا الدين حيث جعلوا الأحاديث الصحاح موصوعة، كاس الجورى والفيروز آبادي والدار قطني والخطيب، فلا اعتبار بجرح هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "ممن اشتهر" أي يصدر المخرج ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان من أئمة الحديث. ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفجر الإسلام، وكان حقها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب "التوضيح" فقال: فصل إلخ.

لأن ذلك. أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة. أمارات العجز لأن من أقام دليلاً متناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بدليل يعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن إثبات دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبني على الجهل بحقائق الأشياء. تعالى الله: علواً كبيراً، ولما كان يتوهم أنه على هذا يجب أن لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: وإما إلخ. يسهل: أي الحجج من الكتاب والسنة.

لجهلنا بالناسخ إلخ: والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا، لا من جهله تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخص فيه بموضع آخر منه، فالأول مسوخ والثاني ناسخ، ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً، وفي الأصل ليس كذلك. =

[أحكام المعارضة]

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة،

ف: التعارض تقابل المحتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه، وهو يجمع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل، والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول، سواء كان ذلك التحلف لمانع، وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة، أو بغير مانع، وذلك عند من يجوز تخصيص العلة، وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه. قال الشارح* المحقق: إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص، فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون إلا لمانع، فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل، وكذا إذا تعارض النصاب يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لا محالة، فيتحقق التناقض، فلذلك جمع الشيخ بينهما، كذا قيل.

أقول: - وبالله التوفيق - فيه نظر، أما أولاً فلا أنه لا يصح على مذهب من جَوْر تخصيص العلة؛ لأن عده لا يكون التحلف لمانع بل بغير مانع كما عرفت، فكيف الاستلزام؟ وأما ثانياً فلا أن في صورة التعارض لا يثبت التناقض؛ لأن كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول، وهو الحكم؛ إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض، بل كل واحد منهما مثبت للحكم. غاية ما في الباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا تأخذ بأحدهما بغير مرجع، فتأمل.

وحكم المعارضة الح. كان ينبغي للشيخ رحمته أن يبيّن أولاً ركن المعارضة، ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره، لكنه أحرّ الركن والشرط عن الحكم نظراً إلى أن المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم. وحاصله إذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه إلى التاريخ، فإن علم التاريخ فيؤخذ بالموخّر ويترك المقدم؛ لأنه منسوخ، وإذا لم يعلم التاريخ فيصار إلى السنة إن وجدت، وإلا إلى أقوال الصحابة والقياس، ولا يصار إلى الآية الثالثة؛ لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لا يجوز كما ستعرف في باب الترجيح، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَوْ مَا يَسَّرَ مِنْ لَدُنِّي﴾ (المرسل: ٢٠)، مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي، والثاني بخصوصه ينفيه، والقولان واردان في الصلاة فتعارضاً، ولا علم لنا بالتاريخ فتساقطاً، فرجعنا إلى الحديث، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله: "وإذا قرأ فأصتوا". رواه مسلم في صحيحه، [رقم: ٩٠٥] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروى ابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرئ فأصتوا". [ابن ماجة، رقم: ٨٤٦] وكذا روى ابن ماجة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "إذا قرأ الإمام فأصتوا". =

* الشارح أي عبد العزيز البخاري مؤلف "غاية التحقيق" و"كشف البزدوى".

كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل، ولم يصلح القياس شاهداً؛ لأنه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداءً. قيل: إن الماء عُرفَ طاهراً في الأصل فلا ينتجس بالتعارض
ولم يزل به الحدث، فوجب ضمُّ التيمم إليه، وسمي مشكوكاً.
أي بذلك الماء أي سور الحمار

لما تعارضت الدلائل. لأنه روى البحاري وغيره أن النبي ﷺ هُي عن لحوم احمر الأهلية، وأرد في لحوم الخيل
يوم حير. وروى عالت بن فهر أنه قال لرسول الله ﷺ. لم يبق من مالي إلا حمير، فقال: كل من سمين مالك.
أخرجه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم: ٥٥٢٠]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في
سورها؛ لأنه متولد من اللحم، وأقوال الصحابة رضي الله عنهم أيضاً متعارضة في تلك المسألة، فإن ابن عمر كان يكره
التوضي بسور الحمار والبغل، ويقول: إنه رجس، وابن عباس كان يقول: إن احمار يأكل القت والتبن، فسوره
طاهر، لا بأس بالتوضي به، كذا في "غاية التحقيق".

شاهداً: أي دليلاً لواحد منهما. والحاصل أن القياسين أيضاً متعارضان؛ لأن السور إذا يقاس على العرق يحكم
بطهارته؛ لأن العرق طاهر في الرواية الظاهرة، وإذا يقاس على الدس يحكم نجاسته؛ لأن الدس نجس في أصح
الروايتين، وقد يقال: لا يمكن قياسه على سور الكلب في النجاسة بجامع التولد من اللحم؛ لكون الضرورة في
الحمار دون الكلب، وكذا لا يمكن قياسه على سور اهرة ليكون طاهراً؛ لكون الضرورة في اهرة أكثر مما في
الحمار. ابتداءً: أي بغير العلة الثابتة المشتركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سور
الكلب أو اهرة يلزم إثبات الحكم بالقياس ابتداءً أي بغير علة، أما على تقدير الأول فلأن القياسين إذا تعارضا
تساقط علتهم، فبقي القياس بغير علة، وأما على تقدير الثاني فظاهر، وإثبات الحكم بالقياس بدون العلة غير
جائز. قيل: جواب لقوله: "لما تعارضت". الماء: الذي هو سور الحمار.

فلا ينتجس: يخلط لعاب الحمار، فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء يقينية. بالتعارض: الواقع بين طهارته
ونجاسته، فوجب استعماله لكونه طاهراً في الأصل. الحدث: أي حدث الآدمي إذا توضأ به؛ لكون الآدمي
محدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الوضوء. فإن قيل: إذا قرّرتم كل شيء على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن
الماء مطهر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهراً فما الحاجة إلى ضمِّ التيمم إليه؟ قلت: أبقياه على أصل
واحد وهو كونه طاهراً؛ ليمكن تقرير الآدمي على أصله؛ إذ لو أبقيناه على أصله الآخر أيضاً لفات أصل الآدمي
وهو الحدث، فعملنا بهما مهما أمكن. مشكوكاً: وفي بعض النسخ مشكلاً، أي إنما سمي سور احمار مشكوكاً
أو مشكلاً لأجل التعارض، فإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى
أدلة توجب كونه نجساً حكمنا بنجاسته، فوقع الشك والإشكال فيه لهذا الوجه، لا لأجل أن حكمه مجهول بل =

[إذا تعارض القياسان]

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه؛ لأن القياس حجة يعمل به أصاب المجتهد الحق به أو أخطأ، فكان العمل بأحدهما وهو حجة اطمأن قلبه إليها بنور الفراسة ^{أي بالقياس} أولى من العمل بالحال، ثم التعارض إنما يتحقق بين الحجتين بإيجاب كل واحد منهما ^{غير لـ "كان"} أي من الحجتين

= هو معلوم، وهو وجوب التوضي وضَمّ التيمم إليه. إذا وقع التعارض إلخ أي إذا وقع التعارض بين القياسين لانقول بتساقطهما؛ لأنه يضطر حينئذ إلى دليل شرعي يعرف به حكم تلك الحادثة، ولا دليل بعد القياس يصار إليه إلا العمل بالحال، أي بالاستصحاب الذي هو عبارة عن إبقاء الشيء على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل، وهو ليس حجة عندنا، وإنما يصار إليه للضرورة كما في سور الحمار.

شهادة قلبه أي بالتحري، وهو شرط عندما خلافاً للشافعي ^{١٥٠}، فإن عنده يعمل بأيهما شاء من غير تحر وتكرّر، ولذا صار له في مسألة واحدة قولان أو أكثر في زمان واحد، وأما ما يروى عن أئمتنا من قولين في مسألة واحدة فهو بحسب الزمانين المختلفين، فأحدهما صحيح والآخر فاسد، ثم استدلّ على أنه يجب العمل بأحدهما بالتحري ولا يصار إلى الاستصحاب بقوله: لأن إلخ. **أخطأ** يعني القياس في حق العمل به حجة، سواء أصاب المجتهد فيه أو أخطأ، فإذا كان القياس حجة في كل حال.

بأحدهما أي بأحد القياسين وقت التعارض. وهو أي الحال أن أحدهما حجة في حق العمل. **إليها** أي إلى الحجة، الحملة صفة الحجة. **بنور الفراسة** متعلق بقوله: "اطمأن". **من العمل بالحال** حاصله العمل بأحد القياسين عند التعارض أولى من العمل بالحال؛ لأن القياس (سواء كان المجتهد فيه محطاً أو مصيباً) حجة، وعند التعارض لا يزول حجته، فحينئذ لو عمل بأحدهما بغير التحري كان العمل به أولى من العمل بالحال الذي ليس بحجة، فإذا كان العمل به بنور الفراسة أي بالتحري كان أولى من الأولى، فلذا يعمل بأحدهما ولا يعمل بالحال، والفراسة نظر القلب بمرور يقع فيه، وفي الصحاح: الفراسة بالكسر اسم من قولك: تفرست فيه حيراً أي أبصرت وعلمت. ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها.

بين الحجتين المتساويتين، لا مزية لأحدهما على الآخر في الذات والصفة، وهذا يشير إلى ركن المعارضة، فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والآحاد والمتواتر من الأحاديث، وبين العام المحصوص البعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة؛ لأن أحدهما فوق الآخر في الذات، وكذا لا يتحقق بين المفسر والمحكم والإشارة والعبارة من الكتاب معارضة أصلاً لعدم المساواة في الوصف.

ضدّ ما يوجبه الأخرى في وقت واحد في محلّ واحد مع تساويهما في القوة.
أي تساوي المحتين

[هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟]

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي هل يعارض خبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدمين في ذلك، فقد روي أن بريرة أعتقت وزوجها عبداً، وروي أنها أعتقت وزوجها حرّاً، مع اتفاقهم على أنه كان عبداً، فأصحابنا أخذوا بالمشتبك.
كالأئمة الثلاثة
اسمه معيث
الرواة زوج بريرة
الثلاثة
وهو غير الحرية

في وقت واحد الخ: هذا يشير إلى شرطها، وحاصله يرجع إلى اتحاد الوقت والمحلّ وكون الحكم متصداً، أما الأول فلائه إذا ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضده بالآخر في وقت آخر لا يسمّى ذلك معارضة كالخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام ثم حرم، وأما الثاني فلائه وإذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محلّ، ثم ضده بالآخر في محلّ آخر كالنكاح، يثبت حلقته بدليل في غير المحرّمات، ويثبت حرمة بدليل آخر فيهن فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متصداً لا يتحقق التعارض وهو ظاهر. أقول: لا بدّ من اتحاد النسبة وهو يغني عن جميع الشروط كما لا يخفى. **في القوة:** مرّ شرحه آنفاً. اعلم أن الشيع **ع** لم يفصل بين الركن والشرط، بل أحمل وقال: إنما يتحقق التعارض بكدا إلى آخر ما قال، أقول: ركن المعارضة اختلاف المحتين على سبيل الممانعة، وشرطها اتحاد الوقت والمحلّ وغير ذلك مما ذكرنا.

واختلف مشايخنا: فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وكذا أصحاب الشافعي **رحمهم** إلى أن الإثبات مقدّم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقة، فيعمل بالإثبات، وإنما يقع التعارض بينهما صورة. وذهب الإمام عيسى بن أبان إلى أنهما يتعارضان حقيقة، والمراد بالثبوت ما يثبت أمراً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل. **في ذلك:** حيث أخذوا بالثبوت في بعض المواضع، وفي بعضها بالنافي. ثم أثبت ذلك بقوله: فقد روي الخ. **عد:** كما في الصحيحين عن أم المؤمنين عائشة **رضي الله عنها** قالت: إنه **رضي الله عنه** خيرها وكان زوجها عبداً. [البخاري، رقم: ٥٢٨٤، مسلم، رقم: ٣٧٨٥] **أنها:** أي بريرة* أعتقت وزوجها حرّاً كما في الكتب الستة، كذا في التيسير. **عبداً:** في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرية العارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين خيّر النبي **ﷺ** بريرة، وهو مختار أشافعي **رحمهم** حيث لا يثبت الخيار للمعتقة عنده، إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل =

* بريرة اعلم أن بريرة كانت مكاتبه لعائشة، وكانت في نكاح عد اسمها معيث، فلما أدت بدل الكتابة خيّرها النبي **ﷺ**، فما اختارت زوجها، فكان يكي في حبها ويمشي في سكك المدينة متحرراً.

وروي أنه **عنه** وروي أن رسول الله ﷺ تزوّج ميمونة **بها** وهو حلال، وروي أنه **عنه** تزوّجها وهو محرم. واتفقت الروايات أنه لم يكن في الحل الأصلي. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى، وقالوا في الجرح والتعديل: إن الجرح أولى، وهو المثبت، والأصل في ذلك أن النفي متى كان من جنس ما يعرف ^{إذا تعارضاً} بدليله ^{من التعديل} أو كان مما يشبهه حاله لكن عُرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة،

= بالنافي، وهو حر العودية النافي للحرية المعارضة المبقى له على أصله. وقال بعضهم: كان حرّاً، وهو مختار الخفية، حيث يثبت الخيار عندهم للمعتقة، سواء كان زوجها عبداً أو حرّاً.

وهو محرم كما روى أصحاب الكتب الستة عن ابن عباس. **الحل الأصلي** الذي يكون قبل الإحرام بل في الإحرام، والمراد باتفاق الرواة اتفاق الأكثر لا الكل؛ لأنه قد روى مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال: بعث النبي ﷺ أبا رافع - مولاه - ورجلاً من الأنصار، فروجا بست الحارث (أي ميمونة) ورسول الله ﷺ بالمدينة فقل أن يخرج. [موطأ مالك، رقم: ٧٧١] ففيه نفي للإحرام، ولكن هذا مقطوع؛ لأن سليمان وُلد سنة أربع وثلاثين، وأبو رافع مات قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان **رضي** بسنتين، فلا يصلح المعارضة للروايات المسددة، كذا في التقرير.

وإذا ثبت أنه **عنه** كان محرماً باتفاق أكثر الرواة، ولكن اختلفوا في أنه هل كان **عنه** وقت الكاح على الإحرام أم نقضه ثم تزوّج، فمن روى أنه **عنه** تزوّج ميمونة وهو حلال كيريد من الأصم فخيرته مثبت للأمر الرائد وهو الحل الطارئ، وبه عمل الشافعي **رضي**. حيث لا يجوز الكاح عنده في الإحرام كالوطء، ومن روى أنه تزوّجها وهو محرم كاس عباس فخيرته ناف لسنن الطارئ. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى حيث يجوز عد أصحابنا الكاح للمحرم ويحرم الوطء، فثبت أن أصحابنا قد أخذوا بالثبت كما في قصة بريرة، وقد عملوا بالنافي كما في قصة ميمونة.

وهو المثبت. لأنه يثبت أمراً عارضياً في الشاهد وهو الفسق؛ لأن العدالة أمر أصلي، وثبت من هذا أنهم عملوا بالثبت، وما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبيان وثبت الاختلاف بين أصحابنا المتقدمين أيضاً في ذلك فاحتيج إلى ضابطة يرفع بها الاختلاف، فبينها المصنف **رضي** بقوله: "والأصل في ذلك" أي قاعدة كلية اختارها الإمام فخر الإسلام وغيره من المحققين. **بدليله** بأن يكون مبنياً على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذي ليس نجعة عدداً. **حاله** أي حال الشيء بأن يحتمل أن يكون مبنياً على دليل، وأن يكون مستفاداً من أصحاب. **لكن** لما تفحص عن حال الراوي. **دليل المعرفة**. ولم يثبت على صرف ظاهر الحال ففي هذين القسمين.

كان مثل الإثبات وإلا فلا. فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، فلم يعارض الإثبات، وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، فوقعت ^{ذلك النفي} المعارضة، وجعل رواية ابن عباس ^{وهو} أنه تزوجها وهو محرم أولى من رواية يزيد بن الأصم ^{الذي فيه}؛ لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان. وطهارة الماء وحل الطعام والشراب ^{أي يريد ابن الأصم} من جنس ما يعرف بدليله،

الإثبات: لأن الإثبات يكون بدليل، فإذا كان النفي أيضاً بدليل صار مثله، فصلح أن يقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فحينئذ يعمل مذهب عيسى بن أمان. وإلا فلا أي إن لم يكن النفي على القسمين المذكورين بل ساء الراوي على ظاهر الحال، فلا يكون مثل الإثبات؛ لأن الإثبات مبني على دليل، والنفي لا دليل له، فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالإثبات، فحينئذ يعمل على مذهب الكرخي، ولما مهّد القاعدة فرّع عليها بقوله: فالنفي إلخ. **حديث** بريرة وهو قول الراوي أنه ^{في} حيرها، وكان زوجها عبداً. [البحاري، رقم: ٥٢٨٣] **إلا بظاهر حال** لأنه ليس لنفي الحرية الطارية عنده دليل، سوى أنه ساء على طاهر الحال وهو أن عديته كانت معلومة متقرّرة من قبل.

الإثبات الذي في قول رابٍ آخر، وهو أعتقت بريرة وزوجها حرّاً؛ لأن الخير بالحرية لا يصح إلا بعد العلم بوجودها بدليل، فقدّم أخبار الحرية على أخبار نفيه أعني العبدية. **ما يعرف بدليله** ح فمن روى أنه عليه السلام تزوّج ميمونة وهو محرم، إنما رواه بدليل وهو أنه رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين من لبس غير المخيط وعدم تقلّم الأظفار وعدم حلق الشعر، فإذا كان النفي مثل الإثبات في كونهما منسيين على دليل. **المعارضة**: بين الخبرين على السواء، فاحتيج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي.

رواية يزيد بن الأصم ^{في} وهو أنه تزوّجها وهو حلال. **لا يعدله** أي لا يساوي ابن عباس ^{في}. **الضبط والإتقان**: قال الزهري: ما ندري ابن الأصم أعراي بوال على ساقه، أتعمله مثل ابن عباس ^{في} كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلي، فلذا عمل بخبر النفي هذا. **وطهارة ماء** ح مثال لما اعتمد الراوي على دليل معرفته، وفي عبارة المصنف تسامح*، والأولى** أن يقول: وطهارة الماء إلخ من جنس مما تشبه حاله لكن عرف أنه اعتمد على دليل المعرفة. وتفصيل المقام أن الأصل في الماء والشراب: الطهارة، وفي الطعام: الحل، =

* **تسامح** وجه المسامحة أن هذا القسم ليس مما يعرف بدليله بل هو قسم ثالث. ** **والأولى** وإنما لم يقل الصواب؛ لأنه يمكن توجيهه بأنه إذا عرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة، فكان من جنس ما يعرف بدليله.

مثل النجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند يجب ذلك العمل
 خبره بثبوت
 بالأصل.

[الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجّح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالذكورة والحرية
 في العدد دون الأفراد؛

= فإذا تعارض الخبران فيه بأن يقول أحد: إنه نجس أو حرام، ويقول الآخر: طاهر أو حلال، فخير الأول مثبت للحرمة والنجاسة العارضتين، ولا شك أنه مبني على دليل وهو أنه رأى سبب الحرمة والنجاسة، وخير الثاني ناف للحرمة والنجاسة المذكورتين، فخير النفي يشبه حاله، لم يدر أن الراوي أخبر بالأصل أو بدليل، فلا بد من أن يتفحص حاله، فإن كان خبره بمحذور أن الأصل فيهما الطهارة أو الحل، فلا يقبل؛ لأنه نفي بغير دليل، فلا يصلح المعارضة، فيعمل حيثئذ بغير النجاسة والحرمة؛ لأنه مثبت، وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلاً من فم جار وأدخله بنفسه في أناء طاهر ولم يفارقه بعد، حتى يتوهم أنه ألقى النجاسة فيه أحد، فحيث كان خبره بنفي النجاسة والطهارة بدليل إلخ.

النجاسة والحرمة: حيث يكون مبنيّاً على دليل. **بين الخبرين** أحدهما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام، والآخر خبر بنفيهما. **بالأصل:** وهو الحلّ والطهارة. ثم بين المصنّف حال الترجيح الفاسد بقوله: **ومن الناس.** وهو عبد الله الجرجاني من أصحابها وأبو الحسن الكرخي في رواية. **من رجّح:** أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بأن يكون عدد أحدهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجّح ذو الأربعة على الآخر.

أميل: وذلك لأن الترجيح إنما يكون لقوة تكون في أحد الخبرين، ولا توجد في الآخر، وفي كثرة الرواة نوع قوة؛ لأن قول الجماعة أقوى في الظن، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن السهو عن قول الاثنين أو الثلاثة.

في العدد: بأن يكون رواية أحد الخبرين رجلين والآخر امرأتين، أو يكون رواية أحدهما حريين والآخر عديدين، فحيث يترجح خبر الرجلين على خبر الامراتين، وخبر الحريين على خبر العديدين وقت التعارض بينهما؛ لأن خبر الرجلين الحريين حجة تامّة دون خبر العديدين والامراتين وإن كان في خبر العديدين والامراتين نصاب الخبر وهو العدد وأقله الاثنان، لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية في أحدهما دون الآخر، فيترجّح به على غيره كما في الشهادة.

دون الأفراد: أي لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت في الأفراد؛ لأن نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود، فخير كل واحد منهما ليس بحجة، فلا يترجّح خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والامراة الواحدة. نعم خبر الاثنين على خبر الواحد، وإليه أشار بقوله: لأن به إلخ.

لأن به تتم الحجة في العدد، واستدل بمسائل الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف،
 هذه الحجج بجملتها تحتل البيان. وهذا باب البيان،
 من رجع بمأذرك دون الأفراد

به: أي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية. **بمسائل الماء:** بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط، حيث قال: يؤخذ بخبر الاثنين دون الواحد، وخبر الحرين دون العبدین، وخبر الرجلين دون المرأتين، يعني إذا أخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلاً، والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام، فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد، وكذا الحال في خبر الحرين والعبدین والرجلين والمرأتين، فإذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الإخبار أيضاً، ولما كان هذا المذهب عند المصنف مرجوحاً ومذهب المخالف راجحاً (وهو أنه لا يقع الترجيح بفضل عدد الرواة، وبالذكورة والحرية؛ لأن كثرة العدد لا تنفي القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الآحاد إلى حد التواتر والشهرة؛ لأن في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في إفادتهما الظن، وكذا الضبط والإتقان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والأنوثة، بل كثير من النساء تفضل على الرجال، ألا ترى إلى عائشة رضي الله عنها وكذلك كثير من العبيد يفضل على الأحرار، ألا ترى إلى بلال ونافع، فأبى وجه الترجيح في الذكورة والحرية) ريفه بقوله: "إلا أن هذا" أي ما ذكر هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك.

بإجماع السلف: فإن السلف ما كان يرجح بما ذكرتم، بل بزيادة الضبط والإتقان وبيادة الثقة، وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قياس مع الفارق؛ لأن الإخبار بنجاسة الماء وطهارته إحراز عن مشاهدة وعيان فكان في معنى الشهادة، فروعي فيه العدد والحرية والذكورة، بخلاف الإخبار في الأخبار، وهذا هو مختار الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وعمامة أصحابنا. **وهذه الحجج:** أي الكتاب والسنة اللذين مرّ بياهما سابقاً، وإيراد لفظ الجمع باعتبار كثرة أقسامهما. **بجملتها:** أي بجميع أقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من الكتاب والمتواتر والمشهور والآحاد من السنة. **تحتل البيان:** أي تحتل أن بينها المتكلم بأي نوع من الأنواع الخمسة للبيان، وهذا تمهيد لإيراد باب البيان بعد الكتاب والسنة.

باب البيان: البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام، أو ما يحصل به العلم، فهنا ثلاثة أمور: أحدها الإعلام أي التبين، وهو فعل المبين، وثانيها ما يحصل به التبين، وثالثها ما يحصل من الدليل، والتبين هو العلم، فمن نظر إلى الأول كأبي بكر الصوفي وصاحب التوضيح قال: هو إيضاح المقصود، ومن نظر إلى الثاني كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل، ومن نظر إلى الثالث كأبي بكر الدقاق وأبي عبد الله البصري قال: هو العلم الذي يتبين به المقصود.

[أقسام البيان]

وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل،
 أي البيان بالاستقراء الأول والثاني والثالث والرابع وبيان ضرورة.

[بيان التقرير وحكمه]

أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، فيصح
 موصولاً ومفصلاً بالاتفاق، وكذلك بيان التفسير

سبب سبيل والإضافة في الأربعة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أي بيان هو تقرير وقس عليه
 الواقفي. وسبب ضرورة والإضافة فيه من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بالضرورة، وقال
 بعضهم: في وجه الضغط: هو إما بالمنطوق أو غيره، الثاني بيان ضرورة، الأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو
 للارم له كالمدة (أي البيان)، الثاني بيان تبديل، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير كاستثناء
 والشرط والصفة والعاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكدّه بما يقطع الاحتمال، أو
 مجهولاً كالمشترك والمحمل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير.

واعلم أن بعضهم كشمس الأئمة لم يجعل النسخ من أقسام البيان؛ لأنه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة،
 إلا أن فخر الإسلام جعله بياناً، لأنه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المصنف. أقول: النزاع ليس على ما
 يسمي؛ لأن من أدخله في البيان أراد بالبيان مجرد إظهار المقصود، فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى، ومن أخرجه
 أراد بالبيان إظهار ما هو المراد من كلام سابق، فعلى هذا هو ليس بيان، فتأمل.

احتيال الخار أو الخصوص مثال الأول قوله تعالى: ٥٥ لا صفة يفسر بحاجته ٥ (لأعام: ٣٨)، فإن قوله: "طائر" كان
 يحتمل المحار بأن يراد بالطائر السريع في السير، كما يقال للبريد: طائر مجازاً، فلما قال: "يطير بحاجته" انقطع هذا
 الاحتمال وأكد الحقيقة. ومثال الثاني قوله تعالى: ٥٥ لا صفة يفسر بحاجته ٥ (بحر: ٣٠)، فإن قوله: "الملائكة"
 وإن كان جمعاً ولكن كان يحتمل الخصوص، فلما قال: "كهم أجمعون" انقطع هذا الاحتمال وأكد العموم، ولما كان
 هذا القسم من البيان يقرّر لما اقتضاه الكلام، ولذا سمي ببيان التقرير. وكذلك بيان التفسير. يجوز مفصلاً
 وموصولاً عندنا وعند الشافعي. خلافاً لأكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية.

بعضهم: كصاحب التوضيح والمسلم وغيرهما.

وهو بيان الجمل والمشارك.

[بيان التغير وحكمه]

فأما بيان التغير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشرط الوصل.

الجمل والمشارك: ونحوهما من المشكل والحمي، فالجمل كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ صَلَاتِهِ أَنْ يُكَلِّمَهُ الْوَسْوَاسَ الْكَافِرَ﴾ (السورة ٤٣)، فإنه كان محملاً، فلحقه البيان من النبي ﷺ حيث بين أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشارك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ﴾، فإن لفظة 'قروء' مشترك بين الطهر والحيص، فينبه النبي ﷺ بقوله: "طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان". [رقم: ٢٢٢] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة ؓ. فهذا الحديث يدل أن عدة الأمة إما يعتبر بالحيص لا بالأطهار، والحرمة والأمة في ذلك سواء، فثبت أن المراد بقوله تعالى: "ثلاثة قروء" ثلاثة حيض، فافهم. والحاصل لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة، وهو تعلق التكليف تنجيهاً موسعاً كان التكليف أو مضيقاً بالاتفاق، إلا عند من جوز التكليف بالحال، ولكن لا يقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيرها إلى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة، كعبدالحار والجبائي وانه.

لما أولاً آيتا الصلاة والركاة، فإهما بمحمتان بينتا بالفعل والقول بتدريج، ولم يتبادر بعد السزول كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز، وهي حوار قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم العمل في وقته، وله أن التأخير محل بالفعل المقصود إتيانه للجهل بالمراد، والجهول لا يؤتى به، فلا يجوز. قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شاعة في الإخلال بالفعل، وفائدته ما قلنا، فلا يقال: إنه كاختطاب بالمهمل. **نحو التعليق:** بالشرط، مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" معبر لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هذا ما ذهب إليه فخر الإسلام ؒ، وتبعه المصنف ؒ.

وقال القاضي الإمام أبو ريد وتبعه الإمام شمس الأئمة: إن التعليق بيان تعديل لا تغيير، فإنه بهذا البيان يبدل الحكم التنجيزي إلى التعليقي، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والحزاء، فقد بذل الحكم من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. **والاستثناء:** مثال: له علي ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غير صدر الكلام على أنه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع تبين المراد، فصار بيان تغيير، فهذا اتفق الفريقان على أنه بيان تغيير، فبيان التغير إذا كان مستقلاً فحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يعد الانفصال بنفس أو بسعال أو نحوه، وإنما شرط الوصل؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يبعد معنى بدون الوصل بما قبله، وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس ؓ، نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء =

[كيفية عمل الاستثناء]

واختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع متراجحاً، وعند الشافعي ^{رحمته} يجوز فيه التراخي، وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الاختلاف أي مبي
الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال، فتقيّد بشرط الوصل. وعلى هذا قال علماؤنا فيمن أوصى بخاتمه لإنسان وبالفص منه لآخر موصولاً: إن الثاني يكون خصوصاً للأول
بالأول الإيصاء أي تخصيصاً

= بـ 'إن شاء الله' ولوبعد سنة، ثم قرأ: ^{وذكر} (أن عمر بن ٤١)، واحتج الجمهور بما روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ^{صلى الله عليه وسلم} قال: 'من حلف على عيمين فرأى غيرها حيراً منها فليكفر عن عيمه ويفعل'. [الترمذي، رقم: ١٥٣٠] وجه التمسك أنه ^{في} عين التكفير لتحليص الخالف، ولو صح الاستثناء انفصلاً لقال: فليستين وليفعل ما هو خير منها؛ لأن تعيين الاستثناء لتخصيصه أولى لكونه أسهل، ولأنه لو صح مفصلاً لأدى إلى إبطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعتاق.

حصوص العموم. العام الذي لم يخصّ منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً. **فعدنا:** أي عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ^{رحمته} متراجحاً. بأن يكون هذا التخصيص بياناً بأن المراد من العام بعضه من الابتداء، بل يعدّ نسخاً حتى لا يصير العام به طلياً. **وعند:** أكثر أصحاب الشافعي والأشعرية وعامة المفسرين.

تعييراً من القطع إلخ: والحاصل أن هذا التخصيص بيان تعيير عندنا؛ لأنه يعيّر العام من القطع إلى الاحتمال. **شرط الوصل:** كما هو الأصل في بيان التغيير، وعندهم كان العام ظلياً قبل التخصيص، وبعده أيضاً ظلياً، فصار هذا التخصيص بيان تقرير. فيصحّ موصولاً ومفصلاً كما هو الأصل في بيان التقرير. هذا في العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداءً كما قلنا، وأما العام الذي خصّ منه أولاً بدليل مقارن فإنه يجوز تخصيصه ثانياً متراجحاً أيضاً عندنا، لا خلاف لنا معهم فيه؛ لأنه كان قبل التخصيص ظلياً كما يكون بعده، فلا يكون تخصيصه بيان تعيير بل هو بيان تقرير. **وعلى هذا:** أي على أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا.

منه. أي من ذلك الخاتم. **آخر:** أي لإنسان آخر إيصاءً. **الثاني:** وهو الإيصاء بفص. **لأول:** أي للإيصاء الأول وهو الإيصاء بخاتمه. والحاصل أن الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص، فمن أوصى أن هذا الخاتم لفلان، وقال موصولاً: إن الفص منه لفلان رجل آخر، فيكون الوصية الأخيرة بسبب الاتصال محصّة لوصية الأولى، فيكون الحلقة للموصي له الأولى.

ويكون الفص للثاني، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، فيكون الفص بينهما. واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً، قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكلماً بالباقي بعده، وقال الشافعي رحمته الله: الاستثناء يمنع أي مع حكمه الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "فلان على ألف درهم إلا مائة": له عليّ تسعمائة، وهو

الثاني: ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للأول، ولما أوصى للثاني بالفص موصولاً تغير وخصّ الوصية الأولى، وإن فصل الموصى الإيصاء الثاني. **فيكون الفص:** فقط مشتركا بينهما بالتنصيص لوقوع التعارض فيه، ويكون الحلقة للأول مع نصف الفص، ونصفه يكون للثاني، وفي الصورة الأولى كان الحلقة فقط للأول والفص كله للثاني، ولما كان بيان التفسير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من أحوال الشرط فيما مضى أراد أن يبين الاستثناء فقال إلخ.

واختلفوا في إلخ: كما اختلفوا في تخصيص العام. **بقدر المستثنى:** متعلق بالتكلم، فكأنه قال: والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه، أي كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً. **بعده:** أي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في الحكم في المستثنى. **الاستثناء يمنع إلخ:** فموجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دلّ على إرادة المجموع، وآخر الكلام دلّ على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، فتعارضاً في ذلك البعض، فبقي خارجاً عن المراد لدفع التعارض.

بمنزلة دليل الخصوص: أي كما أن دليل* الخصوص يمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع، وإنما قلنا صورة؛ لأنه في الحقيقة تبيّن أن المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام، لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليقه. هذا إن كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على أصلنا، وإن كان على أصل الشافعي رحمته الله فهو عنده يعارض العام صورة ومعنى. **كما اختلفوا في إلخ:** فأصل الخلاف في التعليق بالشرط، فالتعليق عند الشافعي رحمته الله لا يخرج الكلام من كونه إيقاعاً بل تنجيذه باق كما كان، وإنما يمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عنده، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إيقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها، فكذا الاستثناء. **إلا مائة إلخ.** فكأنه قال ابتداءً: له عليّ تسعمائة، ولم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة.

* **دليل:** وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما خص منه.

وعنده: إلا مائة، فإنها ليست عليّ، وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله **الح**: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء" عاماً في القليل والكثير؛ لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة، فبقي عاماً فيما وراءه، وقلنا: هذا استثناء حال،
صدر الكلام صدر الكلام

وعدد أي عند الشافعي **الح** صار تقدير القول: "إلا مائة فإنها ليست عليّ" فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض لأول كلامه، فإن أول كلامه يفيد: عني مائة مع تسعمائة، وآخره يفيد أنها: ليست عليّ، لا لأنه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم بالمائة. ولما بين كيفية عمل الاستثناء نه على أمثلة على المذهبين، وبين فائدة الاختلاف في أنه تكلم بالباقي أو عامل بالمعارضة فقال: "وعلى هذا" أي على أن الأصل عند الشافعي **الح** العمل بالمعارضة في الاستثناء.

لا تبيعوا الطعام إلخ هذا الحديث من هذا اللفظ عريب، ولعله مأخوذ من حديث معمر بن عبد الله قال: كنت أسمع رسول الله **الح** يقول: "الطعام بالطعام مثلاً مثل". رواه مسلم، [رقم: ٤٠٨٠] فالخاصل أن الشافعي **الح** بناءً على أصله اعتبر صدر الكلام (في هذا الحديث المذكور في المتن) فيكون معنى الكلام وتقديره عنده: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بالطعام، فإن لكم أن تبيعوهما، فهو يؤول في المستثنى ويقدر الطعام؛ ليكون المستثنى منه والمستثنى من حس واحد كما هو الأصل في الاستثناء، فإذا كان معناه هذا يبقى صدر الكلام، وهو قوله **الح**: "لا تبيعوا الطعام بالطعام".
القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالخفة والخفتين. **والكثير** وهو ما يدخل تحت الكيل؛ إذ الطعام اسم حس محلي بلام التعريف لغير العهد، فيشمل جميع أفراد الطعام، فيكون البيع في سائر أفراد حراماً، سواء كان البيع في الصغائر القليل أو الكثير، وسواء كان البيع بالمساواة أو لا. ولما استثنى منه بيع الطعام المساوي بالمساوي انتهى الحكم (وهو حرمة البيع) في المساوي من الطعام بطريق المعارضة، والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والورن بالاتفاق، فعلى هذا لا يوصف الطعام القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والورن، ولما لم يوصف بها لم يدخل تحت المستثنى، فيبقى بيعه حراماً بأي وجه كان. وهذا معنى قوله: "لأن الاستثناء" وهو قوله "إلا طعاماً مساوياً لطعام".

في المكيل خاصة لأن المستثنى هو الطعام المساوي، والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام، فما كان من الطعام المذكور في قوله: "لا تبيعوا الطعام مكيلاً" يثبت بيعه بحسبه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض، وما لا يكون مكيلاً لا يشمله المستثنى، فيبقى بيعه بحسبه حراماً بأي وجه كان، وإليه أشار بقوله: فبقي إلخ. **وراءه** أي فيما وراء المكيل وهو القليل، فيكون بيع الخفة بالخفة أو بالخفتين حراماً لقوله **الح**: "لا تبيعوا الطعام إلخ".
وقلنا بناءً على أصلنا. **استثناء حال**. أي استثناء من الحال المقدّر؛ لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكلم =

فيكون الصدر عامّاً في الأحوال، وذلك لا يصلح إلا في المقدّر. واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ ^{أي صدر الكلام} فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالألف، لا لحكمه مع بقاء العدد؛ لأن الألف متى بقيت ألفاً لم تصلح اسماً لما دونها،

= بالباقي، وذلك إنما يتصور بعد إسقاط المستثنى، وذلك لا يتأتى إلا في الجنس، فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لايحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذي هو المساواة الثالثة في قوله: "إلا سواء بسواء"؛ لأن المساواة عرض، والطعام عين، فأين المجانسة؟ فلا بد من أن يقدر المستثنى منه الآخر وهو الحال، فصار تقدير الكلام: لا يتبعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة، المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة.

عاماً في الأحوال الثلاثة، لا في القليل والكثير كما قلتم. **ودلت:** أي عموم الصدر في الأحوال. **المقدّر** أي المكيلى، وذلك لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل؛ إذ المستوى في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبديل قوله: كيلاً بكيل، وبديل العرف؛ لأن الطعام لا يباع في العرف إلا كيلاً، والمفاضلة والمجازفة مبيّتان على الكيل أيضاً؛ إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلاً، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما، وقليل الطعام ليس بمكيل، فلا يتناوله صدر الكلام أي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه، ليقال: إنه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى، فيكون في حيز النهي المفيد للحرمة، وهو قوله: لا يتبعوا إلخ، بل هو خارج عنه من الأمر، فلا يكون بيع الحفنة بالحفنتين أو بالحفنة حراماً، فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتج على المختار بثلاثة أوجه، الأول ما بينه بقوله: **بقوله تعالى الخ** وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلماً بالباقي بل بالمجموع، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أخيراً أولاً بليت يوحى في قومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء، فلزم أن يكون قوله: **فليت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً** (العنكبوت: ١٤)، كادياً، وذلك باطل. **تعرض الخ:** أي منع للعدد الذي ثبت بالألف عن الثبوت والدخول تحت الاسم، فلا يثبت به إلا الباقي بعد الاستثناء، أي كأنه لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالباقي كأنه قال: فليت فيهم تسعمائة وخمسين سنة.

لا لحكمه الخ أي لا أنه تعرض ومنع لحكم العدد المثبت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا خمسين عاماً" تعرض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتاً على أصله، وإنما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي **حتى متى بقيت ألفاً** كما يقول الخصم في التوجيه. **لم تصلح الخ:** أي لا يصح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون * الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي * اسم الألف عليه؛ لأنه يقول بقاء =

* دون: وهو تسعمائة وخمسون.

بخلاف العام كاسم المشتركين؛ إذا خصّ منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل.

عدد تخصيص

مذكور

[أنواع الاستثناء]

ثم الاستثناء نوعان: متصل وهو الأصل، وتفسيره ماذكرنا، ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجُه من الأول؛ لأن الصدر لا يتناولُه، فجعل مبتدأ مجازاً،
وهو القوم ههنا

= العدد، وإنما جمع حكمه، وذلك لأن اسم العدد عَمَّ مدلوله أي عَمَّ جنس، والعلم لا يصدق على غير مدلوله، فعلى هذا ينبغي أن لا يطبق اسم الألف على ما دونه، كما يطلق الشافعي - **بلا خلل** فإن لفظ المشتركين عام يتناول جميع المشتركين من مشركي الهند والروم وغير ذلك، فإذا حصّ منه مشركوا الهند، فهذا الاسم يطلق على الباقيين بطريق الحقيقة هذا، فقياسه على العام لا يجوز، وهذا ردّ لما قاله الشافعي - في الخواتم من أن الألف هنا يقاس على تخصيص العام، فكما أن العام الذي حصّ منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الألف بعد استثناء الحمسين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، وقد سبق أن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص.

ف: والمصنف لم يتعرض لوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لأداة المحالف، فلما أعرض عنه رحمه الله فحس نعرض عنه أيضاً ولا يطيل الشرح. **الاستثناء** لغة: استفعال من الشيء بمعنى الرجوع، كأن المتكلم رجع بالاستثناء عما دلّ عليه أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرنا أي أشرنا إليه في قولنا، فيكون تكليماً بالباقي بعده، وعرفه صاحب البديع بقوله: "إخراج بالاً وأحوالاً"، واحترق بالإخراج عن المقطع فإنه ليس بإخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر، واحترق بقوله: "إخراج بالاً وأحوالاً" عن مثل جاء القوم وما جاء ريد، فإنه وإن كان إخراجاً ولكنه ليس بالاً، ثم قوله "وهو الأصل" إشارة إلى أن المقطع ليس بأصل كما قيل. اعلم احتلف العلماء في اسقط هل هو استثناء حقيقة أو محاراً؟ فقال الجمهور: هو محار فيه وهو مختار المصنف، وقيل: حقيقة، ثم احتلف القائلون بكونه حقيقة، فقال بعضهم بالتواطؤ، أي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعوي فيكون متواطئاً، وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكاً لفظياً يكون موضوعاً لكل واحد منهما.

ما لا يصلح استخراجُه **إلخ** مثل قولنا: جاءني القوم إلا حمراً، فالحمار لا يصلح أن يخرج من القوم. **لا يتناولُه** فلما لم يكن الحمار داخلاً في القوم، فكيف يخرج منه، لأن الإخراج فرع الدخول. فجعل المستثنى المفصل كلاماً متداً لا تعلق له بالسابق. **مجازاً**. الظاهر أنه تمييز عن الجملة، أي جعل المفصل كلاماً مبتدأً بطريق إخراج، وهذا ليس بمراد، فالأولى أن يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقاً في ضم قوله: "ومفصل" أي الاستثناء مفصل، ولكن يقال له المستثنى مجازاً كما هو مذهب الجمهور.

قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدوّ لي إلا رب العالمين﴾ أي لكن رب العلمين.

[أنواع بيان الضرورة]

وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له، وهذا على أربعة أوجه. منه ما هو في حكم المنطوق به، نحو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾، ^{أي من بيان الضرورة} صدر الكلام أوجب الشراكة، ثم تخصيص الأم بالثلث دلّ على أن الأب يستحق الباقي، فصار بياناً لصدر الكلام لا يحض السكوت، ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم، ^{لأب يستحق الباقي} مثل سكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيّر يدلّ على الحقيقة.

قال الله تعالى حكاية عن قول إبراهيم لقومه. **فإنهم** أي الأصنام التي تعبدونها. **إلا رب العالمين** ولما لم يكن الله تعالى داخلاً فيهم، صار المستثنى كلاماً مبتدأ، فبين تقديره بقوله: أي إلخ. **رب العالمين** فإنه ليس عدوّ لي، فـ"إلا" بمعنى لكن، ويحتمل أن يكون متصلاً بأن القوم كانوا عابدين لله وللأصنام، فقال: **فإنهم** أي جميع ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين.

ولما فرغ من النوع الثالث من البيان وهو بيان التغير شرع في القسم الرابع، وهو بيان الضرورة فقال: وأما إلخ. **بغير ما وضع له** أي للبيان، وهو السكوت، فإنه ليس موضوعاً للبيان، وإنما الموضوع له النطق.

حكم المنطوق به أي بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق، هذا هو الوجه الأول. **صدر الكلام**: وهو قوله تعالى: ٥٥. ٥٦. ٥٧. (النساء: ١١) أوجب الشراكة بين الأبوين مطلقاً، حيث أسد الإرث إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما. **ثم تخصيص الأم بالثلث** بقوله: "فلأمه الثلث"، فإنه بين نصيب الأم وسكت عن بيان نصيب الأب.

يستحق الباقي لعدم مصرف آخر، فلو لم يكن الباقي له لبقى شيء من المال بلا مصرف، وبقي نصيب الأب مجهولاً، وهو مخالف لسوق الكلام، فإنه سيق لبيان نصيب الأبوين.

فصار تخصيص الأم بالثلث. **لصدر الكلام إلخ** فكأنه قيل: فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي، فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام، وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الأب، وهذا البيان في حكم المنطوق.

ومنه أي من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه. **حال المتكلم**: الذي من شأنه التكلم في الحادثة، فسكوته عند ذلك يدلّ على أنه راض بما. **سكوت صاحب الشرع** أي سكوت النبي ﷺ عن تغيّر أمر يعاينه من قول =

وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور، ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى. ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام، مثل قول علمائنا **رحمهم الله** فيمن قال: له عليّ مائة ودرهم، أو مائة وقفير حنطة، إن العطف

= وفعل في زمانه، حتى لم يتكلم ولم يعبر، وأصر الفاعل على فعله، يدلّ على كون ذلك الأمر حقاً، وذلك مثل ما شاهدني **رحمهم الله** من البيوع والمعاملات التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من المأكّل والمشرب والملابس التي كانوا يواطون عليها، فسكت عنها عليه السلام وأقرهم عليها، ولم يكر عليهم مع العزم والقدرة، فكان سكوته بياناً أن تلك الأمور داخلية في المعروف وخارجة عن المكروه؛ إذ ليس من شأن النبي **رحمهم الله** أن يترك الناس على أمر مكروه، وقد قال الله تعالى في حقّه: **فَأَنذَرْتُ بِهِم مَّكَارَهِ يَوْمَئِذٍ أَكْثَرًا مِنَّمَا يَدْرَأُونَ** (الأعراف ١٥٧)، وكذا السكوت.

ولد المغرور المغرور رجل يظنّ امرأة معتمداً على ملك اليمين فتلد، فيظهر بعد ذلك أنها للعير أو على الكاح بأن قالت تلك المرأة: أما حرّة، فتند، فيثبت أنها مملوكة العير، ويقال له المغرور؛ لأنه أعرته تلك المرأة، فولد المغرور حرّاً، وينزّم عليه أداء قيمة ولده لصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت لأبيه فغير مقومة، أي لا يجب أداء قيمتها على أبيه، وذلك لأن امرأة أبقت وتزوجت رجلاً من بني عدرة فولدت أولاداً، ثم جاء مولاهما ورفع تلك القضية على عمر **رحمهم الله**، فقضى بها لمولاهما، وقضى على الأب أن يعدي عن أولادها ويأخذهم بالقيمة وسكت عن صمان منافعها ومافع ولدها، وكان ذلك محض من الصحابة، فسكوتهم عند ذلك يدلّ على البيان بأهم رضوا بذلك، وقد روى هذه القصة رزين عن مالك، وذكر مالك في موطنه هذه القصة مع حذف بعض الأشياء. **ومنه**: أي من بيان الضرورة وهذا وجه ثالث منه.

دفع الغرور عن الناس، والغرور حرام. **سكوت الشفيع** عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإنه إذا لم يجعل سكوته إسقاط الشفعة يتصرّر به المشتري؛ لأنه يجلس عن تصرفاته في المبيع لأجل خوف الشفيع، وكذا يتصرّر به البائع؛ لأنه ربما لا يشتريه رجل خوفاً من الشفيع فيتضرّر.

وسكوت المولى الخ فإن سكوته حين ذلك بيان؛ لأنه أدلّ له في التجارة دفعاً للغرور عن الناس، وقال الشافعي **رحمهم الله** لا يكون سكوته إدناً لاحتمال أنه سكت ليعطى وقلة المسالة إلى تصرفه لعلمه بأنه محجور، واحتمال لا يكون حجة. قلنا: سكوته وإن كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الجارية بين الناس. **وصد** أي من بيان الضرورة، وهو الوجه الرابع منه. **كثرة الكلام** أي كثرة استعماله أو طول عبارته يدلّ على المراد. له عليّ الخ أو قال: لفلان عليّ مائة وقفير حنطة. **إن العطف**: أي عطف درهم وقفير حنطة.

جعل بياناً للمائة. وقال الشافعي **حذف** القول قوله في بيان المائة، كما إذا قال: ^{الدرهم والقفيز} له عليّ مائة وثوب. قلنا: إن حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد ^{المعتبر} وطول الكلام، وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل ^{القاتل المقر} والموزون دون الثياب، فإنها لا تثبت في الذمة إلا بطريق خاص، وهو السلم.

[بيان التبديل]

باب بيان التبديل وهو النسخ:

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، فكأنه قال: عليّ مائة درهم ودرهم، وعليّ مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف ميمراً لمائة لطول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بعت هذا مائة وعشرة ودرهم، ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فلما صحّ عطف الدراهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف، كذا يصحّ عطفه في الإقرار أيضاً مفسراً لها. **في بيان المائة:** لأن قوله: "ودرهم" ليس بتفسير للمائة؛ لأنه عطف عليه بحرف الواو، والعطف لم يوضع للتفسير لغة، وإذا لم يصحّ مفسراً بقيت المائة مجعلة، فيكون القول قوله في بيانها. **له عليّ مائة وثوب:** فإن المعتبر حينئذ في المائة قوله اتفاقاً. **متعارف:** في باب العدد، يقال: بعت هذا منك مائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهماً. **كثرة العدد وطول الكلام:** بذكر تفسيره، فناسب الحذف لأجل الخفة في الكلام لئلا يعدّ ذكره عبثاً عند البلغاء. **وذلك:** أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما إلخ. **فيما يثبت إلخ:** لأنه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به، فيجري على ألسنتهم كثيراً، وما يجري على ألسنتهم كثيراً يحذف فيه ما لا يحتاج إليه ويفهم المقصود بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميز والدرهم وقفيز الحنطة من هذا القبيل، فعلم أنهما كانا مميزين في المثالين المذكورين، وإنما حذفنا لكثرة الاستعمال. **السلم:** أوفي معناه، كالبيع بالثياب الموصوفة موجلاً، فقياس الشافعي **حذف** على هذا غير جائز.

ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان لهذا النوع من البيان أبحاث كثيرة أخره ووضع له باباً، وفي هذا المقام خمسة أبحاث: الأول في تعريفه، والثاني في جوازه، والثالث في محله، والرابع في شرطه، والخامس في الناسخ والمنسوخ، والمصنّف ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره إن شاء الله تعالى، فشرع في البحث الأول. **وهو:** أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: **حذف** من يؤنّسبه (القرة ١٠٦)، وقال: **حذف** من يؤنّسبه (الحل: ١٠١)، فسمي النسخ =

فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع، وهو كالقتل، فإنه بيان محض للأجل في حق صاحب الشرع، وتغيير وتبديل في حق القاتل.

في حق الشر لأن إطلاق الأمر بشيء يوهم بقاءه. تبديلاً في حقنا لأنه بدل الإباحة باحرمه. كالقتل في أنه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد. صاحب الشرع فإن أحله كان مؤقتاً عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى، فإن المقتول ميت بأجله بلا شهة عند أهل الحق، ولا أجل له سواء كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ حَبَّ كَيْفَهِمْ لَا يَسْخَرُونَ مِنْهُمْ وَلَا يُنْفِقُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤).

وتغيير وتبديل أي إبطال وقطع حياة المقتول المظنون استمرارها. في حق القاتل لأنه مباشر للقتل، ولذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا، والعقاب في العقي. اعلم أن ذلك السخ جائز عقلاً، وواقع شرعاً بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿سَخِ﴾ الآية، وأكر ذلك اليهود وقالوا: يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة إلى الله سبحانه بأنه لو كان يعلم عواقب الأمور ومصالح العباد من الابتداء إلى الانتهاء ما أمر أولاً بشيء ثم منع عنه، بل أمر في أول الأمر بما هو خير لهم في كل وقت، وعرضهم بذلك أن يكونوا على اليهودية دائماً ويكون دينهم غير مسوخ بشريعة عيسى ومحمد - عليهما السلام - . أقول: لنا لدفع هذا التوهم جوابان: الأول إلزامي، والثاني تحقيقي.

أما الأول فهو أن التوراة الموجودة الآن في أيديهم مملوءة من السخ، وأنهلك على أمثلة قليلة لتكون على بصيرة: الأول إنه قد رَوَّجت الإحوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين: "أفها" أحيي بالحقيقة ابنة أبي وليست أمة أمي، وقد رَوَّجت بها. والكاح بالأخت سواء كانت الأخت عيبية أو علانية أو أخفافية حرام مطلق في شريعة موسى. كما في الآية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء: "لعنة الله على من يضاجع أخته من أبيه أو أمه".

الثاني أحل الله لنوح ولأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا ترجمتها: 'وكل ما يتحرك على الأرض وهو حي يكون لكم مأكولاً كالبقل الأخضر'، والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى، منها الحسري كما في الباب الحادي عشر من سفر الأخبار.

الثالث قد جمع يعقوب بين الأختين ليا وراحيل، ابنتي حاله كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الأخبار. =

* أفها: هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب.

= الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الأحبار: قد أمر بذبح القربان عند باب حيمة الجماعة، وأكد ذلك الحكم حتى قال: من م يدنحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه، أي يموت. وقد سح ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في دبحه عند بيته إذا كان المذبح بعيداً. قال هورن (في الصفحة: ٦١٦ من المجلد الأول) من تفسيره بعد ما نقل تلك الآيات: "في الظاهر في هذين الموضوعين تناقص لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزداد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، وما كانت بحيث لا يمكن تعديلها فالتوجيه في غاية السهولة". ثم قال: "نسخ موسى في السنة الأربعين من هجرته قبل دخول فلسطين ذلك الحكم، أي حكم سفر الأحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز لهم بعد دخول فلسطين أن يذبحوا البقر والغنم في أي موضع شاؤوا أو ياكلوا. (انتهى محصاً)

فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحاً، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف يعترضون على حبيبتنا بالنسخ، وكيف يغمضون البصر عن دينهم؟ هذا هو إلزام على اليهود خاصة، وقد تقدّم علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وأنكروا النسخ، فنذكر شواهد لإلزامهم أيضاً:

الأول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "ارميا" هكذا ٣١: "هاستأني أيام يقول الرب فيها: أعاهد بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهداً جديداً". ٣٢: "ليس مثل عهد الذي عاهدت آباءهم في اليوم الذي أخذت بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر". وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن رسالته إلى عبرانيين أن المراد بالعهد الجديد شريعة عيسى ٦، فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى ١.

الثاني في الشريعة الموسوية رخصة لرجل أن يطلق امرأته بكل علة، وأن يتزوج رجل آخر بتلك المنطقة بعدما خرجت من بيت الأول، كما هو مصرّح به في باب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق إلا بمعها الرضا، وهكذا لا يجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا، كما صرح به في الباب الخامس والتاسع عشر من إنجيل "متى".

الثالث: كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد نسحت حرمتها في الشريعة العيسوية بقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله، كما في آية الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس إلى أهل رومية هكذا: "إني تيقنت وعلمت من رب عيسى أنه ليس شيء نجساً لداته، ولكنه نجس في حق من يعينه نجساً". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء طاهرة للظاهرين، وليس شيء طاهراً لبسجين واساقفيين؛ لأنهم كلهم نجسون حتى عقلمهم وصميرهم) فانظر كيف أباح جميع الأشياء للنصارى حتى الخمر والخسيز، وقد نسخ جميع ما حرّم في شريعة موسى. =

[شرط جواز النسخ]

كما في قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، أو دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ. والشرط التمكن من عقد القلب عندنا، دون التمكن من الفعل ^{أي شرط النسخ} خلافاً للمعتزلة.

في قوله تعالى إلخ: فإنه تعالى أثبت التأييد صراحة بقوله: 'أبدًا'، فهذا أيضاً لا يصح السح؛ لأن التأييد الصريح ينافي النسخ، كما ذهب إليه أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وجماعة من أصحابها. وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وصدر الإسلام أبو اليسر: إنه يجوز سح ما حقه تأييد أو توقيت، وهذا هو القسم الثاني، وفيما أورده المصنف من المثان بقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ﴾ الآية نظراً؛ لأنه في الإخبار، ولا يجري النسخ في الإخبار كما مر، فامتناع السح فيما ذكر نكوهه خيراً لا للتأييد، فالأولى في نظيره قوله تعالى في المحدث في القذف: ﴿لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ (سورة النساء)، فهذا لا يسح لتأييد الصريح، فسقط ما قال الشارح المحقق من أنه لم يوجد في الأحكام تأييد صريح.

أو دلالة عطف على قوله: 'نصاً'. كسائر الشرائع إلخ: فإنه ثبت تأييد الشرائع التي قبض عليها النبي ﷺ، بدلالة قوله تعالى: وحاتم النبيين، وبقوله ﷺ: 'لا نبي بعدي'. [اسحاري، رقم: ٣٤٥٥] فهذه الشرائع لا تختمل السح؛ لأنه إما يكون بوحى على لسان نبي فمما حتم النبوة به ﷺ، فأين السح؟ فهذه الشرائع مؤيدة أي يقى حكمها ما دامت دار التكليف. ولما فرغ عن البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال: والشرط إلخ.

التمكن إلخ: يعني لا يمكن النسخ إلا بعد ما بلغ الأمر إلى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروري للنسخ، ولا حاجة إلى فصل زمان يتمكن المكلف فيه من فعل ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف مني على اختلاف آخر، وهو أن النسخ عندنا بيان مدة لعمل القلب أصلاً ولعمل البدن تبعاً، فيكفي الأصل وهو* التمكن من عمل القلب، وعندهم بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من أن يتمكن من الفعل. ولما أنه ﷺ أمر غنمسين صلاة في ليلة المعراج كما هو مذكور في الصحيحين، [البخاري، رقم: ٣٤٩٠، مسلم، رقم: ٤١١]

ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن من العمل. ولما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث الخامس.

* وهو وإنما جعلنا عمل القلب أصلاً؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصح أن يكون قرينة مقصودة كما في المتشابهة، والاعتقاد لا يختمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط لعذر.

[القياس لا يصلح ناسخاً]

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس لا يصلح ناسخاً وكذلك الإجماع عند أكثرهم؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى.

لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة الأربعة، أما الكتاب والسنة فلأنهما أقوى منه، والأضعف لا يصلح ناسخاً للأقوى كما تقدم، ولأن الصحابة تركوا القياس لأجل الكتاب والسنة، حتى قال علي عليه السلام لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكن رأيت رسول الله ﷺ يمسخ على ظاهر الخف دون باطنه. أخرجه أبو داود والدارمي بمعناه.

وأما الإجماع فلاؤه في معنى الكتاب والسنة، وأما القياس فلاؤه النسخ فرع التعارض، وإذا وقع التعارض بين القياسين لا يسقط أحدهما بالتعارض كما ستعرف، وإذا لم يسقط أحدهما فكيف يكون الآخر ناسخاً له؛ إذ المنسوخ ساقط. هذا إذا وقع التعارض في زمان واحد، وأما لو وقع التعارض في زمانين فحينئذ يعمل بالآخر، لا لأجل أنه ناسخ والأول منسوخ، بل لأنه علم أن القياس الأول لم يكن صحيحاً، فلذا لا يسمى ذلك نسخاً في اصطلاحهم، هذا ما عليه الجمهور، ونقل عن ابن عباس بن شريح من أصحاب الشافعي أنه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس؛ لأن النسخ بيان كالتحصيل، فما حاز التحصيل به جاز به النسخ، وقال أبو القاسم الأنماطي: "يجوز نسخ الكتاب بالقياس إذا كان مستنبطاً من الكتاب، وكذا يجوز نسخ السنة به إذا كان مستنبطاً منها؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة. أقول: لانسليم هذا؛ لأن العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها، وهي أصل القياس، فكيف يسح به المقطوع. وكذلك الإجماع لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة.

الإجماع عبارة إلخ: وبالناسح يعرف نهاية وقت حسن المسوخ. **ولا مدخل للرأي إلخ:** وذهب عيسى بن أمان من أصحابنا وبعض المعتزلة إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بأن المؤلف قلوبهم من حملة مصارف الزكاة بالكتاب، وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المعقد في زمان أبي بكر الصديق عليه السلام. وأجيب بأن سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، ولما بين أنه لا يجوز النسخ بالإجماع والقياس أراد أن يبين ما يجوز به النسخ.

* الأنماطي: النط جامه پشمين كد بر هودج اگلسند و انماط و نماط کتاب جمع نسبت بوی انماطي. (منتهى الأرب)

[أنواع النسخ]

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، ويجوز نسخ أحدهما بالآخر عندنا، وقال الشافعي: لا يجوز؛ لأنه يكون مدرجة إلى الطعن، وإنا نقول: النسخ بيان مدة الحكم، وجائز للرسول ﷺ بيان مدة حكم الكتاب، فقد بُعث مُبيناً،
 أي وسعة في الخواب

وإنما يجوز النسخ إلخ. وذلك يتأتى على أربعة أقسام عندنا: أحدهما نسخ الكتاب بالكتاب، كنسخ العدة بالحوال الثابتة بقوله تعالى: (القرة: ٢٤٠) بالعدة الأخرى، وهي العدة بأربعة أشهر وعشر الثالثة بقوله تعالى: (القرة: ٢٣٤). وثانيها نسخ السنة بالسنة، وهذا القسم الثاني يتأتى على أربعة أقسام. أحدهما نسخ السنة المتواترة بالمتواترة، وثانيها نسخ الآحاد بالآحاد، وثالثها نسخ الآحاد بالمتواتر، وتلك الأقسام جائزة بالاتفاق، ورابعها نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا لا يجوز عند اجمهور خلافاً لشرذمة قليلة.

ومثال نسخ الآحاد بالآحاد قوله ﷺ: رواه مسلم [رقم: ٢٢٦٠]. وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، ومثاله قوله تعالى: (الأحراب: ٥٢) أي بعد التسع، فإنه نسخ عما روت عائشة أن النبي ﷺ أحرقها بأن الله تعالى أباح له من النساء ما شاء. أخرجه عبد الرزاق والسنائي وأحمد والترمذي والحاكم. قيل: هذا مسووح بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: (الأحراب: ٥٠). ورابعها نسخ السنة بالكتاب، ومثاله أن التوجه إلى بيت المقدس بعينه كان ثابتاً بالسنة، فإنه لم يكن متنبواً في المصاحف، فسبح ذلك بقوله تعالى: (القرة: ١٤٤)، وفي القسمين الآخرين خلاف لشافعي، وإليه أشار بقوله: وقال الشافعي إلخ. لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة، وكذا نسخ السنة بالكتاب. لأنه أي نسخ أحدهما بالآخر.

أى الطعن في شأن النبي ﷺ أنه لو جار نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعون: إنه أول من كذب كتاب الله، وكذا لو جار عكسه لقال الطاعون: إن الله كذب رسوله، فكيف يصدق قوله. بيان مدة الحكم لا أنه إبطال الحكم المنسوخ وتكذيب من أمر به كما ظن، وإذا ثبت هذه المقدمة فقول: وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب.

مبينا للكتاب، فيجوز أن يبين النبي ﷺ مدة حكم الكتاب، وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على أن تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم، فكما يجوز تخصيص يجوز النسخ؛ لأن التخصيص أيضاً نسخ كما سيأتي.

وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على لسان رسوله.

[يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛

جائز أن يتولى الخ فيجوز أن يرسل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب. **ف:** اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً، وهو مذهب جمهور المحدثين، ولكن احتفوا في ذلك، فقيل: لا يجوز ذلك عقلاً، وهو الظاهر من مذهب الشافعي **هـ**، وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي وأحمد في رواية عنه. وقيل: يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه، وقيل: قد ورد الشرع بالمنع من ذلك، وهو قول أبي حامد الأسفرائي، وفي نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعي **هـ** قولان، وأظهر قوله أنه لا يجوز، ثم استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: **و** نسخ من كتابه **هـ**، فثبت أن نسخ الكتاب بالسنة لا يجوز، وهذا يدل على أن الآية لا تنسخ بالسنة؛ لأنه قال: "نات"، فنسب الإتيان إلى نفسه، فلا يجوز أن يكون الآتي بالناسخ النبي **هـ**، وبقوله تعالى: **و** نسخ من كتابه **هـ** (يوس: ١٥)، فلا يجوز له **هـ**، أو مثلهما، والسنة ليست بخبر من الكتاب ولا مثله، ولأنه قال: "نات"، فنسب الإتيان إلى نفسه، فلا يجوز أن يكون الآتي بالناسخ النبي **هـ**، وبقوله تعالى: **و** نسخ من كتابه **هـ** (يوس: ١٥)، فلا يجوز له **هـ**، فثبت أن السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلفين.

نعم نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة، وكذا لانسلم أن السنة الناسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآتي بها لقوله تعالى: **و** نسخ من كتابه **هـ**، لا **هـ** حتى **هـ** (لحم: ٤١٣)، والجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه، فما كان شأنه **هـ**، أن يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه، كما يدل عليه السياق، ولو سلم فالتبديل الواقع في النسخ من النبي عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى، واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: **و** نسخ من كتابه **هـ**، **و** نسخ من كتابه **هـ** (النحل: ٤٤)، فلو نسخت السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب رافعا لها. والجواب أن النسخ بيان كما مر، فيصلح أن يكون الكتاب بياناً لها، ومعنى "لتبين": لتبلغ، فاحفظ هذا التحقيق. ولما فرغ من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال: **ويجوز نسخ الخ**: وهذا على أربعة أوجه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كليهما، =

لأن للنظم حكمين: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل بيان المدة والوقت.

كل واحد منهما

[الزيادة على النص]

والزيادة على النص نسخ عندنا خلافاً للشافعي رحمهم الله؛

= والثاني نسخ الحكم دون التلاوة، والثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بأن يسح عمومه ويبقى أصله، أما الأول فهو جائر بالاتفاق بل هو واقع بالإنشاء، كما يدل عليه قوله تعالى: **سُحِبَ**، وكما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان فيما أنزل: "عشر رصعات معلومات يحرم من الحديث، وكذا يحوز الثاني والثالث جوازاً وقوعياً عند الجمهور خلافاً لبعض المعتبرة.

حكمين. أحدهما ما يتعلق بنفس النظم، مثل جوار الصلاة والإعجاز وغيرهما. وثانيهما ما هو قائم بمعنى الصيغة أي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة. **مقصود نفسه** فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت. فجاز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر، أما الوقوع فقد روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: كان فيما أنزل عليه آية الرحم قرأناها ووعيناها" الشيخ والشيخة إذا رزقا فرجوهما ألتة، رواه الإمام مالك في موطأه [رقم: ١٥٠٦] والشيخان، [البخاري، رقم: ٦٨٣٠، مسلم، رقم: ٤٤١٨] وروى عبد الرزاق [رقم: ١٣٣٦٣] والحاكم [رقم: ٨٢٣٥] وصححه عن أبي بن كعب: بكم تقدّر أيها يعني سورة الأحزاب؟ وإها لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: "الشيخ والشيخة إذا رزقا فرجوهما ألبنة بكالاً من الله، والله عزيز حكيم"، فرفع فيما رفع. فالحكم ثابت والنظم منسوخ، وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: **كُنْ مِمَّنْ دَعَا إِلَى دِينِهِ** (الكهف ٦)، فأيات عدم القتال وهي سبعون آية، وقيل: مائة وعشرون آية، كلها منسوخة بالحكم بآية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة بالحكم. وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص إلخ.

نسخ عندنا إلخ. اعلم أنه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة، فإنها لا تكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، ففيها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع مفهوم المخالفة فسخ وإلا فلا، الرابع إن كانت تعبر المزيّد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فسخ وإلا لا، وهذا مذهب القاصي عبد الجبار، الخامس إن اتحدت مع المزيّد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فسخ وإلا لا، كذا قيل، واستدل المصنف على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن الزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق، وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقاً لله؛ لأنه لا يقبل الوصف بالتجزّي، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً فأطعم ثلاثين مسكيناً لم يجزه، فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى، ولهذا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله تعالى قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة بخبر الواحد؛ لأنه زيادة على النص، وأبوا زيادة النفي حداً في زنا البكر،
 علماؤنا أي اجلاء

بعض الحق لأن المطلق لما قيد بقيد صار مجموعاً مركباً من الجزئين: أحدهما المطلق، وثانيهما القيد، وأحد الجزئين يكون بعض المجموع، فالمنطبق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله. وما للبعض حكم إلخ: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة بغير انضمام الباقي إليه حكم وجود، فإن من صنى ركعة في الفجر لاتكون فحراً بغير انضمام الركعة الأخرى إليها. ثلاثين مسكيناً. في مقابلة ثلاثين يوماً اللاتي فاتها في المرض، وذلك لأن كفارة الظهار إنما تكون بصوم شهرين أو بإطعام ستين مسكيناً أو بتحرير رقبة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفراً لا بالصوم ولا بالإطعام لقوات بعض الحق. واحترق بقوله: "فيما يجب حقاً لله تعالى" عن حقوق العباد، فإنها تقبل الوصف بالتجزّي ثبوتاً، فإن من ادعى غيره ألفاً وخمسائة وشهد له شاهدان: أحدهما بالألف، والآخر بالكل ثبت له الألف فقط، فإذا ثبت أن المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر.

من حيث المعنى. وإن كان (الريادة) بيانا صورة، وذلك لأن حكم المطلق غير حكم المقيّد، فإذا قيد المطلق انتهى حكمه، فصار الثاني أي المقيّد ناسحاً للأول، ولمرة الخلاف أنه لا يجوز عندنا إلا بخبر المتواتر أو المشهور كسائر السح، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان. وإلى هذا أشار بقوله: "ولهذا" أي لأجل أن الريادة على النص نسخ عندنا. بخبر الواحد: وهو قوله رحمهم الله 'لا صلاة إلا بك' [السخاري، رقم: ٧٥٦] كما جعل الشافعي، فإن عنده لا يجوز الصلاة بدوها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله تعالى: فأطعموا مِسْكِينًا مِّنْ ثَمَرِهِمْ (نمل ٢٠)، فإنه عام، وعمومه يقتضي الجواز بدوها، فما قاله الشافعي رحمهم الله زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ عندنا كما مر، ولا يجوز النسخ بخبر الواحد.

وأبوا ريادة النفي إلخ: أي كذلك لم يجعل علماؤنا النفي، وهو تغريب عام جزءاً لحد في زنا البكر كما جعل الشافعي فإنه قال: إذا زنا البكر يجلد مائة جلد؛ لقوله تعالى: وَجَزَاءُ مَا كَفَرْنَا بِهِ نِفَاقًا وَعِلًا، ويغريب عاماً لقوله وَالْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جند مائة وتغريب عام. رواه مسلم [رقم: ٤٤١٤]؛ لأنه ريادة على النص المذكور، والريادة بخبر الواحد وهو قوله وَالْبُكَرُ بِالْبُكَرِ، الحديث لا يجوز؛ لأنه نسخ.

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة صفة الإيمان في رقة الكفارة وأبو
بخير الواحد والقياس.

[أقسام أفعال رسول الله ﷺ]

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ. وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب،
وواجب، وفرض^{القولية}، وفيها قسم آخر وهو الزلة، كسجود السهو

ريادة الطهارة شرطاً إلخ أي لم يجعل علماً أن الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز دخولها كما
جعل الشافعي لأنه زيادة على النص، وهو قوله تعالى: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن
يتكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير". رواه الترمذي [رقم: ٩٦٠] والنسائي، وابن عباس لا يجوز؛ لأنه مسح.

صفة الإيمان أي لم يجعل علماً أن صفة الإيمان شرطاً للعبادة في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي
فإنه قال: لا بد من العبد المؤمن، كما ورد في كفارة القتل خطأ، قال تعالى: "فمن كفر بعد ما عاهد الله
في شيء من ذلك فلا يأتى الله به شأناً". (النساء: ٩٢)، فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين، فيحمل الرقة الواردة فيهما على الرقة المؤمنة؛ لأن
الكفارات كلها جنس واحد. ونحن نقول: إن الرقة فيهما مطلقة، فتتبعها بقيد الإيمان قياساً على الرقة
الواردة في القتل زيادة على النص، والزيادة على النص مسح كما مر، ولا يجوز النسخ بالقياس.
خير الواحد متعلق بالصورتين الأولين. والقياس متعلق بالصورة الأخيرة.

ولما فرع عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي إلخ.
أفعال رسول الله ﷺ والمراد بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه بعير قصد كما في حانة اليوم والسهو
لا يصلح للاقتداء، ولذا لا يوصف بالحسن والقبح.

أربعة أقسام بالنسبة إليها، وإلا فلا يوجد في حقه شيء واجب اصطلاحاً؛ لأن الواجب اصطلاحاً ما
ثبت بدليل فيه شبهة، والدلائل كلها قطعية عنده. ولذا قسم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى
فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى ثلاثة أقسام. ومستحب كالتسمية في الوضوء وتحليل النحية، والمراد بالمستحب
الراجح جانب إتيانه من غير أن يعاقب بتركه، فيدخل السنة، فلا يرد أن هذا قسم آخر وهو السنة.

وفرض كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها مما يقتدى به. وفيها أي في أفعاله
وهو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه لقصد فعل مباح، من قوله: زل الرجل
في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لا يصلح للاقتداء، ويخلو عن الاقتران ببيان
 أي القسم الآخر أي من باب الاقتداء أنه زلة، واختلف في سائر أفعاله عليه السلام، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما
 علمنا من أفعال الرسول ﷺ واقعاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة،
 وما لم نعلمه على أي جهة فعلة فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن
 الاتباع أصل، فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به.

بيان إلخ وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى (إحاراً عن موسى عليه السلام) حين وكز القبطي فمات: **هـ** من حسن التصرف (القصص ١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل في آدم عليه السلام حين أكل الشجرة من الرلة: **هـ** على أنه فعله (صه ١٢١). فإن قلت: ما ذكر المصنف أفعاله مما يقتدى به من الأقسام الأربعة ومما لا يقتدى به كالزلة كان عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأهما أيضاً مما لا يقتدى به. قلت: الحرام والمكروه لا يوجدان في أفعاله **هـ** وإن كانا مما لا يقتدى به؛ لأن الأسياء معصومون من الكائر عند جمهور المسلمين، ومن الصفائر عندنا خلافاً لبعض الأشاعرة، والحرام والمكروه داخلان تحت الكائر والصفائر. **سائر أفعاله عليه السلام** التي لم تصدر عنه سهواً ولم تكن له طعماً كأكل وشرب ولم تكن محصورة به كإباحة الزيادة على الأربعة في الكاح، فقال العص كأي بكر الدقاق والعزالي: يجب التوقف حتى يتبين أنه على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأبي العباس وابن شريح: يجب الاتباع مطلقاً ما لم يقم دليل المنع، وأشار المصنف إلى ما هو المختار عنده.

على جهة أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. **على تلك الجهة**: فما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا، وما كان مندوباً له يكون مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. **أي جهة فعله**: أي من جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب. **وهو الإباحة**. وذلك لأنه لم يفعل حراماً أو مكروهاً فلا محالة يكون مباحاً ففقتدي بفعله عليه السلام. **لأن الاتباع أصل**. كما قال تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" فهذا تصريح على وجوب التأسى بأفعاله عليه السلام. به: أي بالأصل أو بفعله. **حتى يقوم إلخ** أي ما لم يقم دليل على أن هذا الفعل حاصل له **هـ** لرمنا اتباعه؛ لكونه **هـ** إمام الهدى.

ف: اعلم أن الوحي على نوعين: ظاهر، وباطن، والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ماثبت بلسان جبريل عليه السلام فوق في سمع النبي ﷺ بعد علمه بأنه جبريل بأية قاطعة، وثانيها ما ثبت عنده **هـ** بإشارة جبريل عليه السلام من غير أن يبيته بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإلهام من الله تعالى بأن أراه سور من عنده بلا شبهة، وإلهامه **هـ** لا يحتمل الخطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قليل جداً لم يثبت به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء السورة =

[بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام]

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد،
واختلفوا في هذا الفصل، والصحيح عندنا أنه كان يعمل بالاجتهاد إذا انقطع طمعه
عن الوحي فيما ابتلي به، وكان لا يقرّ على الخطأ، فإذا أقرّ على شيء من ذلك
[كان] دلالة قاطعة على الحكم، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي، وهو
نظير الإلهام، فإنه حجة قاطعة في حقه وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة.
أي إلهامه ﷺ من سائر المجتهدين من سائر المجتهدين من الأولياء الإلهام

[شرائع من قبلنا]

ومما يتصل بسنة نبينا ﷺ شرائع من قبله،

= وما هو بالهاتف فلم يكن من شأنه ذلك، إذ لم يثبت به الأحكام. والثاني ما ثبت باجتهاده ١. كما أشار
إليه المصنف بقوله: ويتصل إلخ. في هذا الفصل أي في أن النبي ﷺ هل كان يجتهد فيما لم يوح إليه من
الأحكام؟ فقال الأشعرية وأكثر المعتزلة: لا، وقال الأصوليون: كان يجتهد، وهو المقول عن أبي يوسف، وهو
مذهب مالك والشافعي ٢. وعامة أهل الحديث، وإليه أشار بقوله: والصحيح إلخ. عندنا أي عند أكثر
أصحابنا أنه عليه السلام كان يعمل بالاجتهاد أيضاً كسائر المجتهدين.

فيما ابتلي به. من الحادثة فهو ﷺ كان مأموراً بانتظار الوحي إذا أزلت الحادثة عن يديه، ثم كان يعمل بالرأي
إذا لم ينزل الوحي إلى مدة الانتظار، وهي مقدرة بثلاثة أيام. وقيل: خوف فوت الفرص، ثم إذا عمل بالرأي
ووقع الخطأ في اجتهاده يبرر الوحي للنسبة على الخطأ، وهذا معنى قوله: وكان لا يقرّ إلخ. فإذا أقرّ إلخ أي إذا
ثبت فيه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم يبرر الوحي بنسبه على الخطأ. دلالة قاطعة إلخ عنى إصابته
في الحكم، ولما كان يتوهم أنه لما كان يجتهد بالرأي، فكان شأنه كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب.

البيان بالرأي. هذه الحملة بيان لـ"ما". وهو أي اجتهاده في كونه قطعياً. حجة قاطعة حتى لا يتورّ لأحد
أن يخالفه لليقين بأنه من الله تعالى. بهذه الصفة بأن يكون حجة قاطعة، فكذا اجتهاده. ولما فرع عن هذا شرع
في شرائع من قبلنا من جهة أنها مدحقة بالنسبة كما قال: ومما يتصل إلخ. شرائع من قبله من الأنبياء، ثم اختلف،
فقال أكثر المتكلمين وطائفة من الشافعية: إنه لا ما كان يعمل بشريعة أحد من الأنبياء؛ لأن شريعة كل نبي
انتهت بوفاته أو بعث نبي آخر، فلا يعمل بشرائعهم. وقال بعضهم: يلزم العمل بها، إنها شريعة نبيها ٣. سواء
نقلت في القرآن أو من أهل الكتاب أو من غيرهم، وأشار المصنف إلى ما هو الحق بقوله: والقول إلخ.

والقول الصحيح فيه أن ما قص الله أو رسوله منها من غير إنكار يلزمنا على أنه
شريعة لرسولنا ﷺ.
 أي من الشرائع الماضية العمل به

والقول الصحيح: وهو المختار عند أكثر مشايخنا كشيخ أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد والشيخين شمس الأئمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر المتأخرين.

شريعة لرسولنا ﷺ: لا حيث إنه شريعة للأنبياء السابقين؛ لأنه إذا بيّنه الله في كتاب رسولنا عليه السلام من غير تكثير عليه، فصار كأنه جزء من دينه، فمثال ما قصّ الله من غير إنكار قوله تعالى: ﴿وَكُنْزٌ عَشِيمٌ﴾ (المائدة: ٤٥) أي اليهود، ﴿فَنَهَا﴾ أي التوراة ﴿نَفْسٌ نَفْسٌ وَلَعْنٌ بَالُغٌ وَأَلْفٌ سَلَفٌ وَأَذُنٌ سَلَفٌ وَسَيِّئٌ مَسِيءٌ وَنُحْرُوجٌ فَصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، فهذا كله باق علينا. ومثال ما ذكر علينا بالإنكار قوله تعالى: ﴿مَطْلَعٌ مِنْ بَدَنٍ هَادٍ حَرَمًا عَنْهُمْ صِيَابُ أَحَبَّتْ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٦٠)، وقوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ يَكُونَ هَدًى حَرَمًا كُنْ دِي ضَعِيفٌ وَمَنْ سَفَرٌ وَلَعْنٌ حَرَمًا عَنْهُمْ شُحُومُهُمَا﴾ (الأعام: ١٤٦)، ثم قال: ﴿ذَلِكَ حَرَمُهُمْ سَعِيمٌ﴾ (الأعام: ١٤٦).

فعلم من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علينا. وإما شرط للعمل بالشرائع السابقة أن تكون مذكورة بوحى متنوّ أو غير متنوّ؛ لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف والتغيير، وقد أقرّه كثير من علماء أهل الكتاب، ولولا خوف التطويل لذكرتُ منه ما يكفيك، بل التوراة الموجودة في أيدي اليهود اليوم صُنّفت بعد موسى عليه السلام، لأنه قال فيها: "فمات موسى ودفن في فلان الحبل، ولا يعرف قبره إلى اليوم، ثم فوّض الأمر إلى يوشع بن نون".

فيعلم من هذه الجملة أن ذلك الكتاب صُنّف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد النظر فيه أن ذلك الكتاب كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يبيّن فيه ما مضى من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون عليه السلام، ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع، وبإقص أقواله في الأحبار، ولم يقل فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من تصييف موسى عليه السلام، وكذا حال الإنجيل؛ فإن الأناجيل الأربعة الموجودة في أيدي البطاركة اليوم مؤلفها أربعة رجال: أحدهم "متى" فهو يبين حال عيسى عليه السلام من يوم ولادته إلى يوم موته. وثانيهم "مرقس" هو أيضاً يذكر في كتابه حاله عليه السلام بعد موته. وثالثهم "لوقا" وهو رجل لم ير زمان عيسى عليه السلام، بل يذكر حالاته اعتماداً على الرواية، كما يظهر من ديباجة كتابه. ورابعهم "يوحنا" وهو أيضاً بعد زمان كثير، يبيّن تاريخ عيسى عليه السلام، ومع ذلك وقع في هذه الكتب أيضاً كثير التحريف والتعسير كما اعترف به علماء البطاركة، فإذا كان الأمر كذلك فلا بد من إخبار من الله تعالى بوحى متلو أو غير متلو. فإن قلت: فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم؟ قلت: كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر إلى أصل التوراة بل إلى ما هو محرّف من كتاب التاريخ الذي ذكرتُ حاله لك آنفاً. والله أعلم. ولما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال: وما يقع به إلخ.

باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم.

[حكم تقليد الصحابي]

قال أبو سعيد البردعي رحمته الله: تقليد الصحابي واجب يُترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف، ولفضل إصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه. وقال أبو الحسن الكرخي رحمته الله: لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس، وقال الشافعي رحمته الله: لا يقلّد أحد منهم،

قال أبو سعيد البردعي رحمته الله: وأبو بكر الراري في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا **واح** على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، لا على صحابي آخر، والتقليد اتباع الغير على ظنّ أنه محقّ بلا نظر في الدليل. به أي بقوله أو مذهبه. **السماع والتوقيف** من النبي ﷺ بل هو الظاهر في حقّه وإن لم يسد إليه، فكان تقدم قول الصحابي من هذا الوجه كتقدم الخبر الواحد على القياس، وإن سُمّ أنه ليس مسموعاً منه بل هو رأيّه فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره؛ لأن رأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم. وإليه أشار بقوله: **ولفضل إصابتهم الخ** فهذا الاعتناء لهم مرتبة على غيرهم، وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم، فكما إذا تعارض القياسان لمن بعدهم فيترجّح أحدهما على الآخر سوغ ترجيح، فكذا يسعى أن يترجّح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لريادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرت، وهذا اندفع ما توهم المخالفون أن قول الصحابي يُحتمل الرأي، فكيف يترك به قياس غيرهم مساواتهم في الرأي، وهذا هو مختار الشيعين وأبي اليسر، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين، والشافعي في قوله القدم، وإليه مال المصنّف.

أبو الحسن الكرخي رحمته الله وجماعة من القاصي الإمام أبو ريد، كما يظهر من تقديره في "التقويم". **إلا فيما لا يدرك بالقياس** لأنه حينئذ جهة السماع متعيّن منه رحمته الله لا محالة؛ إذ الكذب غير متصور في حقهم، ولا مدخل للرأي فيه، فيترك به القياس كما يترك بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان مدرّكاً بالقياس، فيحتمل أن يكون هذا رأيّه، والرأي يُحتمل الخطأ لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين، فكيف يترك به القياس. **وقال الشافعي** رحمته الله في قوله الحديد وإليه ذهب كثير من المعتزلة والأشاعرة. **منهم** سواء كان مدرّكاً بالقياس أو لا؛ لأنه ظهر فيهم الفتوى بالرأي، حيث لا يمكن إنكاره، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين، ولا فرق بين ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره؛ =

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله، فسكت مسلماً له. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو أقاويلهم، ولا يسقط البعض بالتعارض؛ لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع، فحل محل القياس، وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده

أي الصحابة

= لأنه يحتمل إما أفق فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلاً، ولم يكن هو دليلاً في الواقع، فلا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الخلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابي المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، يعني هذا الخلاف المذكور إنما يتحقق في الصورتين: الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف منهم، حتى لو ثبت خلافهم فيه، فحينئذ لا يجب تقليده بالاتفاق، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء. والثانية ما بينها بقوله: **ومن غير** عطف على قوله: 'من غير اختلاف'. **ان يثبت**: أنه أي الحكم أو قول الصحابي. **فسكت مسلماً له** أي يثبت الخلاف في كل مائتة عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم ينفع غيره وهو سكت وسلم ذلك ولم يردّ قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الخلاف حينئذ بل يجب تقيد الإجماع بالاتفاق، وأشار المصنف إلى ضد الصورة الأولى بقوله: وأما إن اختلفوا إلخ. **أقاويلهم**: فلا يجوز لأحد أن يحدث قولاً آخر؛ لأنهم إذا احتضنوا على قولين أو أقوال فقد أجمعوا على انحصار الحق فيما قالوا؛ لعدم اجتماعهم على الخطأ ولعدم خروج الحق عن أقاويلهم، وهذا هو الإجماع المركب، فمن خرج عن الإجماع يصير قوله باطلاً، ولما كان يتوهم أنه إذا تعارض أقوالهم فيما بينهم فيجب أن يتساقط الكل، فإذا تساقط الكل فللمجتهد أن يعمل باجتهاده وإن أدى اجتهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط" أي بعض الأقوال بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم.

وجه الرأي. في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي. **لما لم يجر المحاجة إلخ**: أي لما لم يحتجوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت أحدهم بالحديث المرفوع على قوله علماً أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك، فتعين أن من قال قال برأيه. **فحل** قول كل واحد منهم. **محل القياس**: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياسين، فكما لا يطل القياسان بالتعارض لا يطل أقوالهم أيضاً، فكما يرجح أحد القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يرجح أحد القولين ويعمل به ولا يحدث قولاً آخر باجتهاده. هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. **في الفتوى**: كشرح راحم علياً في شهادة الابن للأب، فإنها عند علي كانت جائزة، فخالفه في ذلك شريح، وقصته مشهورة.

عند بعض مشايخنا رحمهم الله خلافاً للبعض.

خلافاً للبعض: وحاصل إن كان ظهر فتواه في رمن الصحابة، كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والسجعي والشعبي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقديده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما هم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة رحمه الله فيه روايتان أحدهما أنه قال: لا أقلد، هم رجال اجتهدوا وخرج رجال اجتهد، وهذا هو الظاهر من مذهبه، والثانية ما نقل في النودر أنه قال: أقلد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أقوالهم ويعدوهم من حجتهم في العلم، فلما صار مرتبتهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم. وما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الإجماع.

بَابُ الْإِجْمَاعِ

وما فرغ من مبحث السنة شرع في مبحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما العزم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه. قال تعالى: ﴿فَأَخَافُ كَذِبَهُمْ فَسَخَّرْنَا لَهُ غَنَامًا وَأَنزَلْنَا إِلَيْهِ الْفَلَاحَ﴾ (يونس ٧١)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد ﷺ في عصر على واقعة، فقولنا: 'الاتفاق' يعنى الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقولنا: 'جميع المجتهدين' يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام أيضاً، فإنهما ليس بإجماع، وقولنا: 'الصالحين' يخرج إجماع الفاسقين والمتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بحجة، وقولنا: "من أمة محمد ﷺ" يخرج إجماع مجتهدى الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، وامرأ بقولنا 'في عصر' في زمان ما قل أو كثر، فلا يثبتهم أن الإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، وامرأ بقولنا 'على واقعة': الإجماع على حكم يعنى المعنى والمشت والأحكام العقلية والشرعية، وقد قيد صاحب "التوضيح" بالشرعية، فعنده: الإجماع على حكم شرعي، وهذا التعريف إما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الإجماع أصلاً، وأما على رأي من اعتبر فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فالحد أصحح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي، والكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي.

ف: وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في ثبوته وفي تحققه وفي بقته وفي حجيته **انقسام** لأمر: النظر في ثبوته، فقال الأصم وبعض الشيعة: لا يمكن ثبوته في نفسه. لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لانتشارهم في المشارق والمغرب. فبنا: عدم إمكان لنقل في حق من جد في نطلب والبحث عن الأدلة مموع بخلاف من قعد في قعر بيته، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يرد أصلاً؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان متعذراً، فصلاً أن يكون محالاً. =

= ثم قال هؤلاء: إن الاتفاق إما عن دليل قطعي أو عن ظني، وكلاهما باطل. أما الأول فإنه لو كان لنقل للاحالة عادة، وإذا لم يقل علم أنه م يوجد؛ إذ لو وجد لم يحتج إلى الإجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي، وأما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطوائع والأنظار. والحواف عن الأول فهو أنه قد يستعني عن نقل القاطع محصول الإجماع الذي هو أقوى منه، وفيه رفع الخلاف انحوج إلى الاستدلال، وعن الثاني بأن الظني قد يكون حلياً حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة، فاختلاف الطوائع لا يمنع الإجماع فيه بخلاف الظني الدقيق والحفي.

مقدم سالي. النظر في تحققة. فقال المنكرو: لو سَمَّا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن؛ لأن العادة تستحيل أن يشت من كل واحد من عماء الشرق والعرب أن في المسألة الغلانية حكم بالحكم الغلاني؛ لأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً من تعاضيل أحكامهم، مع هذا يمكن أن يختفي بعضهم خوفاً من الموافقة والمخالفة، وأن يظهر خلاف رأيه، والاعتبار برأيه لا بالفاظه على أن اتفاقهم في أن واحد غير ممكن، فلا بد من زمان طويل، وحينئذ يمكن أن يرجع بعضه قبل أن يتفق عليه.

مقام الثالث: النظر في نقله إلى من يحتج به. فقال المنكرو: لا يخلو إما أن ينقل بخير الآحاد، ودا غير مفيد؛ إذ لا يجب العمل به في الإجماع كما سيجيء، وإما بالتواتر، ودا غير ممكن؛ لأن من السعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقل منهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن ينقل إليها. والحواف عن الدليلين أن هذا إنكار الظاهر؛ إذ يعلم يقيناً أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني، وما هذا إلا بثبوته منهم ونقله إلينا.

مقام رابع: النظر في كونه حجة. فاتفق جمهور المسلمين على حجته خلافاً للطائفة والشيعة وبعض الخوارج، واستدلوا على حجته بالآيات، منها ﴿وَمَنْ يُشَاقِقْ رَسُولَ اللَّهِ فَمَا يَنْبَغْ لَهُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (النساء: ٨١)، وجه الاستدلال بها أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث أوعده عليه، وجمع بين وبين مشاقة الرسول المحرمة، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين، والإجماع سبيلهم، فوجب اتباعه وهو المطلوب، ومنها ﴿وَعَصُوا حَتَّى يَأْمُرَ اللَّهُ بِحُكْمِهِمْ﴾ (النساء: ٥٩)، وجه التمسك بها أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي سنة إمامه هو في صورة التنازع، وعند الاتفاق التنازع معدوم، فيعتمد الرد إليها لفوات الشرط، فثبت أن عند عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة إلا كونه كافياً عن الحكم عنهما. (واستدلوا بالنسبة؛ فإن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ رووا عنه أحاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، كلها دالة على عصمة =

[باب الإجماع]

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الإجماع. قال بعضهم: لا إجماع إلا للصّحابة،

وقال بعضهم: لا إجماع
 قيل: هو مالك

= الأمة من الخطأ وإن كان كل واحد منها آحاداً ولكن يبلغ قدر المشترك منها حدّ التواتر. فمنها ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله لا يجمع أمة محمد على صلالة"، و"يد الله على الجماعة" و"من شدّ شدّ في النار". [الترمذي، رقم: ٢١٦٧] وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: "اتبعوا السواد الأعظم فإنه من شدّ شدّ في النار". رواه الترمذي وابن ماجة [رقم: ٣٩٥٠] عن أنس، وعن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الشيطان دئب الإنسان كدئب العنم يأخذ الشاة والقاصية والناحية، وإياكم والشعاب، وعبيكم بالجماعة والعامّة". رواه أحمد [رقم: ٢٢٠٨٢] وعن أبي ذرّ قال: قال رسول الله ﷺ: "من فارق الجماعة شراً فقد حلع ربة الإسلام من عنقه". رواه أحمد [رقم: ٢١٦٠١] وأبو داود [رقم: ٤٧٥٨] وبالدليل المعقول وهو أنهم أجمعوا على القطع بتحطية المخالف، والعادة تحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب تقدير نص فيه، فتأمل.

ف: ثم اختلف القائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فعند أكثرهم قطعية، كصاحب البديع وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنية نظراً إلى ما يرد على أدلتهم المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب المحصول. فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والفوائد العربية. **احذف الناس** الذين قالوا بكون الإجماع حجة. **بعضهم** وهو داؤد بن علي الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

إلا للصّحابة لأنهم هم المحاطون بقوله تعالى: **هَـٰذَا صَدَقَ قَوْلُهُ**، ويقولون: **هَـٰذَا صَدَقَ قَوْلُهُ** (الفرع ١٤٣)؛ إذ الخطاب للموجودين لا للمعدومين، وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب، ولأن الأحاديث الواردة على الثناء من النبي ﷺ على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة لهم، ولأن الإجماع لا ينفك فيه من اتفاق الكل، وذلك في زمان الصحابة ممكن، وأمّ فيمن بعدهم فلا؛ لشرقتهم في المشارق والمغارب. الجواب عن الأول أنا لاسلم أن الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم، وإلا لزم أن لا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند السراول؛ لأنه ليس إجماع جميع المحاطين لخروج بعضهم بالموت، فلا يكون حجة، وأيضاً يلزم أن لا يعتبر إجماع من أسلم من الصحابة بعد نزول تلك الآيات، وهذا حلف، وأيضاً يلزم أن لا يخاطب من بعدهم بالأحكام، وعن الثاني أن الثناء على الصحابة لا يقتضي أن لا يعتد بغيرهم، بل قد ورد كثير من الأحاديث الدالة على عصمة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامة، وعن الثالث ما مرّ سابقاً.

إلا لأهل المدينة، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعرة النبي ﷺ

إلا لأهل المدينة: لأنه . قال: "إن المدينة كالكير تنفي نجسها". رواه الشيخان [السخاري، رقم: ١٨٨٣، مسلم، رقم: ٣٣٥٥]، ولأن المدينة دار الهجرة، ومهبط الوحي، وجمع الصحابة، ودار العلم، ومدفن النبي ﷺ فإذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق عن إجماع أهلها ولا يعدو إجماعهم. والجواب: أن عايته يدل على فضل المدينة وأهلها، وهذا لا يدل على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الإجماع بالمدينة، فإن مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها المشهورة المختصة بها، كالبيت الحرام والركن والمقام ورمز الحجر المستلم والصفاء والمروة ومواضع المناسك وكوها مولد النبي ﷺ وإسماعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الإجماع بالمدينة وأهلها وحدهم، فإنه لا أثر للبقياع في اعتبار إجماع أهلها، بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد، والمكي والمدني والشرقي والعربي في ذلك سواء. وقيل: قوله ذلك محمول على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم.

وقال بعضهم: وهم الزيدية والإمامية من الروافض. **لعرة النبي ﷺ:** وعرة الرجل أقرباؤه، فذهب هؤلاء إلى أنه يعتقد بهم الإجماع وحدهم، ويكون حجة على غيرهم، ولا عيرة لمن حالقهم متمسكين بالكتاب والسنة والمعقول، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ شَهِدَتْ عَلَيْهَا حُجَّةٌ مِّنْ رَبِّكَ إِلَّا بِسْمِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَغَيْرَ حُجَّةٍ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وجه التمسك أنه تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة "إماما"، والرجس: الخطأ، فثبت أنهم هم المعصومون عن الخطأ، فيكون قولهم صواباً، فكان حجة، وأهل البيت: علي وفاطمة والحسن والحسين . كما يدل عليه ما روي أنه لما نزلت هذه الآية لع النبي ﷺ عليهم الكساء، وقال مشيراً إليهم: "هؤلاء أهل بيتي". [الترمذي، رقم: ٣٧٨٧]، وأما السنة فهو قوله ﷺ: "إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي". [الترمذي، رقم: ٣٧٨٦]

وجه التمسك أنه . حصر ما يعصم به عن الضلال في الكتاب والعرة، فلم يكن في غيرها حجة، وأما المعقول فهم أنهم هم المحتصون بشرف النسب، وهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وهم الواقفون على أسباب التبريل ومعرفة التأويل وأفعال النبي ﷺ. فيكون قولهم حجة. الجواب عن الأول: أنا لاسلم المراد بالرجس المنفي: "الخطأ" كما قلتم، بل هو دفع التهمة عن نساء النبي ﷺ ودفع امتداد الأعين إليهن، لأن هذه الآية نزلت في نساء النبي ﷺ كما يدل عليه سياقها، وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ شَهِدَتْ عَلَيْهَا حُجَّةٌ مِّنْ رَبِّكَ إِلَّا بِسْمِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَغَيْرَ حُجَّةٍ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، إلى قوله: ﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ شَهِدَتْ عَلَيْهَا حُجَّةٌ مِّنْ رَبِّكَ إِلَّا بِسْمِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَغَيْرَ حُجَّةٍ﴾. والجواب عن الثاني: أن هذا من الآحاد، وهو ليس عندكم أهلاً بأن يعمل به، فضلاً عن الاحتجاج به، ولو سلمنا هذا فلاسلم صحة نقله، بل المقول الصحيح هو "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكنم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله" كما رواه المالك في موطأه [رقم: ١٥٩٤]، ولو سلم فيحمل على كون روايتهم حجة، =

والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة، ولا عبرة
لقلة العلماء وكثرتهم، ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا،
الإجماع

= وعن الثالث بأن شرف السب لا مدخل له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر ووجوده ادهس،
وأما المخالطة بالنبي ﷺ فيشاركهم فيها غيرهم كالروحات ومن كان يصححه في السفر ويخصر، فليس قور
هؤلاء وحدهم حجة، فكذا قولهم، ولو كان الأمر كما قتم لأكر عني ﷺ على من حالفه ولفار. 'إن قولي
حجة، وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تعيد حجية الإجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي
وعترته ﷺ، بل يكفي أن يكون الإجماع من أهل العدالة؛ لأن العاسق واستدع يس قوه حجة، والإجماع
حجة، وأن يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام الكاح والطلاق والعتاق، فيعقد
الإجماع في تلك الأمور من المجتهدين فقط، لا عبرة لمخافة العوام وموافقتهم فيه، وأما ما لا يحتاج فيه إلى رأي
كقيل القرآن وأعداد الركعات فلا بد فيه من اجتماع الكل من الخواص والعوام، حتى لو حالف واحد منهم
لا يكون إجماعاً. **ولا عبرة لقلّة الخ:** عند الجمهور؛ لأن الأدلة السمعية الموحدة عصمة الأمة وكون إجماعهم
حجة لا يختص بعدد دون عدد، وسواء بلغ عددهم عدد أهل التواتر أو لا، وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين
وأتباعه إلى أنه يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد أهل التواتر؛ لأنهم إذا سبوا حدّ التواتر لا يمكن اتفاقهم على
الباطل لاختلاف قرائحهم وآرائهم، كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

ف: احتج الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في العصر في الواحد، فقل بعضهم: قوله حجة متعة؛ لأنه إذا
لم يوجد غيره من الأمة يصدق عليه لفظ الأمة بذيل قوله تعالى: **فَإِنْ بَرَّهْتُمْ كَذِبَ نَفْسِ فَتَرَأَوْا** (النحل: ١٢٠)، فإذا
كان الواحد أمة كانت الأدلة السمعية الدالة على كون الإجماع حجة متساوية له كما تناولت الكثير، وقال
بعضهم: إن قوله وحده لا يكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، وأقنه لا يتصور إلا من اثنين فصاعداً،
وهذا هو القوي؛ لأن الأمة لا يطلق على الواحد إلا محاراً، ولا يرم من ارتكاب المحاز في إبراهيم لتعظيمه ارتكابه
في غيره. **حتى يموتوا:** في تلك المسألة أربعة أقوال: الأول أنه لا يشترط انقراض عصر المجمعين لانقضاء الإجماع
مطلقاً، حتى لو اتفقوا على أمر ولو ساعة لا يخور لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء
ما ومن أصحاب الشافعي **يذهب** والأشاعرة والمعتزلة، والثاني أنه يشترط مصفاً حتى يخور الرجوع بعده بعضهم
أو لجمعهم، وكذا يخور لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجمعين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب
ابن فورق وأحمد بن حنبل، والثالث أنه يشترط في الإجماع اسكوتيّ دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق
الإسفرائي، واحتاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سده قياساً فيشترط، وإن كان صفاً قطعاً فلا، وإليه =

ولا لمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى، ولا لمخالفة من لا رأي له في الباب
 عبرة أي في أمره عبرة كالعوام
 إلا فيما يستغنى عن الرأي.

= ذهب إمام الحرمين، والمختار هو الأول؛ لأن الأدلة السمعية عامة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض.
إلى الهوى. مثلاً إذا انعقد الإجماع على فضيلة أبي بكر، فحلاف الروافض فيه غير معتبر؛ لأنهم في ذلك نسبوا
 إلى الرافض، أما لو حالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا يعقد الإجماع على بعض الأقوال.
 تفصيل المقام أن المجتهد ابتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر كالجحشمة وعلاة الروافض فهو كالكافر،
 لا يعتبر قوله أصلاً، وإن لم تكن مفضية ففيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث
 أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه، ويكون حجة على غيره. وقال
 شمس الأئمة رحمهم الله صاحب الدعة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بما فقبل: لا يعتد بقوله فيما بضل فيه،
 وأما فيما سواه فيعتد به، وهذا قول رابع، وإليه مال المصنف؛ لأنه داخل في الأمة. عاينته أنه فاسق بدعته،
 ودا لا يخل بأهلية الاجتهاد، وكونه من الأمة على أن الظاهر صدقة فيما يخبر به عن اجتهاده، خصوصاً فيما ليس
 هو منسوباً به إلى الهوى، ومال إلى الأول كثير من المحققين وقالوا: هو فاسق ليس من الأمة على الإطلاق*
 بسقوط عدالته بالفسق، فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي.

فيما يستغنى عن الرأي: يعني في الأحكام التي لا يحتاج فيها إلى الرأي كقفل القرآن وأعداد الركعات يعتبر فيها
 قول العوام ومن ليس بمجتهد، حتى لو حالف واحد منهم لا يعقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى
 الرأي فلا عبرة لمخالفتهم فيها، فينعقد الإجماع ألبتة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر
 قول العوام مطلقاً بل الاعتبار لأقوال المجتهدين، وهو قول الجمهور.

قالوا: إن العامي مقلد للمجتهد، فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة، فلا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد
 بعد الإجماع. ولأن السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفته في
 الإجماع، ولأن العوام كثيرون متشرون في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، فلا يمكن صبطهم والاطلاع على
 أقاويلهم، فلو كان ذلك شرطاً لا يعقد الإجماع، وهذا هو الحق المبين. والثاني يعتبر مطلقاً؛ لأنهم في الأمة، وإنما
 ثبت العصمة للأمة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمهم الله. والثالث أن
 قوهم معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي، ولا يعتبر في غيره، وإليه ذهب المصنف رحمهم الله وكثير من المحققين، ولما فرغ
 عن البحث فيمن ينعقد بهم الإجماع شرع في ركنه ومراتبه.

*على الإطلاق: أي هو من أمة الدعوة، ليس من أمة الإجابة.

[مراتب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه، ففيهم أهل المدينة وعتره الرسول ﷺ. ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين؛ لأن الإجماع أي بعض الصحابة السكوت في الدلالة على التقرير دون النص. أي تقرير الحكم

نصاً: بأن يقولوا جميعاً: أجمعنا على كذا. فيه أي في هذا القسم من الإجماع. وعتره الرسول ﷺ. فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه حجة لوجود إجماع الصحابة وعتره النبي ﷺ وأهل المدينة ووجود النص عن الكل، فصار مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده، كإجماعهم على خلافة أبي بكر **الباقيين** منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وانتشر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر مخالف، فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور، ويسمى بالإجماع السكوتي وهو أدون من الأول.

دون النص وهذا لا يكفر جاحده. تفصيل المسألة أن العلماء اختلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال: القول الأول: إنه حجة وإجماع صحيح، وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية، وهو مختار أبي إسحاق الإسفرائي وقول الجبائي إلا أنه اشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت.

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب عيسى بن أبان **من أصحابنا** ومذهب داود الظاهري وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والعرالي والشافعي في أحد قوليهِ. القول الثالث: إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوليهِ، واختاره ابن الحاجب في أحد قوليهِ، واختاره ابن الحاجب في مختصره "الكبير" وصاحب الأحكام. القول الرابع: إن كان فُتياً من مجتهد فهو إجماع، وإن كان حكم حاكم فلا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية، واستدل الجمهور بأن اتكلم من اكل عسبر غير معتاد، بل المعتاد أن الكبار يتولى الفتوى ويسم سائرهم، فسكوتهم عن إظهار الخلاف دليل طاهر على وفاقهم؛ لأن العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بادر أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم، فكان ذلك بمنزلة التصريح، وبأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عنده حق، فإذا سكوت دل على أن هذا الحكم عنده حق؛ إذ السكوت عن الحق حرام، وإذا بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة **من** واحتج الباقلاني لكونه إجماعاً وحجة بأن سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لأمر آخر؛ منها أنه لم يجتهد في =

[حكم الإجماع]

ثم إجماع من بعد الصحابة رضي الله عنه على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً،
ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل،
فقال بعضهم: هذا لا يكون إجماعاً؛ لأن موت المخالف لا يبطل قوله، وعندنا:
إجماع علماء كل عصر

= الواقعة بعد، ومنها أن اجتهاده لم يؤده إلى شيء أو أدى إلى خلافه، ولكن سكت اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب. منها أنه سكت لخوف الفتنة وثوران الفساد. منها أنه سكت لمهابة من أفتى بخلافه، وحوف سطوته كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه. في مسألة العول. والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلاً لكنها بخلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المحققين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابت، وقد ثبت أن عمر كان أشدّ انقياداً للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة رضي الله عنهم. إجماع من بعد الصحابة إلخ: أي بعد إجماع الصحابة الإجماع من أهل كل عصر بشرط أن لا يكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين. فيه أي في ذلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع أم الولد، فإنه لا يجوز عند عمر، ويجوز عند علي، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم الخواز، فهذا القسم من الإجماع دون الكل، وسيأتي وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدم على القياس، يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد. ثم بين وجه كونه أدون من سائر الأقسام فقال إلخ. **فقال بعضهم:** وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، مهم أبو بكر الصيرفي من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والعراقي والجوني وهو إمام الحرمين، ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

لا يكون إجماعاً: حتى يبقى المسألة اجتهادية كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول المخالف لهذا الإجماع، ودليلهم هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولاً مخالفاً، وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته إن مات. **لا يبطل قوله:** وإلا لزم تعطل المذاهب الماضية، فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأمة الذي هو شرط للإجماع فم يعقد الإجماع. والجواب: أنه متقوص بما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجري فيه، وهو حجة اتفاقاً. **وعندنا:** أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة رضي الله عنه وهو المختار عند المصنف.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالإفراد كان كنقل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون العلم، وكان مقدماً على القياس.

أي الإجماع

حجة فيما سبق إجماعاً فكلا الإجماعين سويتان في كونهما حجة؛ لأن الأدلة السمعية عامة يتناول كيهما، ولأنه يوم يكس إجماعهم حجة للرم تغطية الأمة الأحياء في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللام باطل للأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ. وإذا انتقل. ولما فرع من ركنه ومراتبه شرع في كيفية بقه إليها ومراتبه بهذا الاعتبار. نقله: أي نقل ذلك الإجماع. الحديث المتواتر: حتى يكون موجهاً لليقين والعمل. كإجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه. فإن هذا الإجماع مقول إليها بنقل المتواتر.

انتقل إلينا بالإفراد: أي خبر الآحاد من دون الوصول إلى حد التواتر كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهور وعلى الإسفار في الفجر وعلى تحريم كحاح الأخت في عدة الأخت وعلى تأكيد شهر بالخوة الصحيحة، ولم يثله بالحديث مشهور عند الأصوليين كمتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر، وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الآحاد، ثم بعد ذلك تواتر بل هو شأ في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أو متواتر. فبذلك قال كنقل السنة بالآحاد، فيكون حكمه كحكم خبر الآحاد. ثم بين وجه الشبهة بقوله: وهو إجماع.

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعي ويقين بأصلها لكونها مسبوقة إلى المعصوم، فكذلك الإجماع قطعي ويقين بأصله لكونه مسبوقة إلى الأمة المعصومة عن الخطأ. **دون العلم**: أي بما صار طبعاً بحسب النقل غير الآحاد، كما أن السنة صارت طيبة بحسب النقل بخبر الآحاد، فبذلك أوجبا العمل لا اليقين، وهذا لا يكفر جاحدهما. **وكان** ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة تتقدم عليه؛ لأن القياس ظني الأصل. هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهاؤنا والعزالي: إن الإجماع خبر الواحد لا يثبت ولا يكون موجهاً للعمل. واستدلوا عليه بأن فيه إثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظني وقياسه على خبر الواحد، والأصول لا يسعى أن تثبت بالظني؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل بها إلى إثبات الأحكام العممية.

ف: احتلوا في العقاد إجماع الأكثر مع مخالفه الأقل على ستة أقوال: الأول أنه لا يعتبر، وهو مذهب الجمهور. =

باب القياس

[تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه.

= والثاني أنه يعتبر، وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الحسن الحياط وأحمد بن حنبل في إحدَي الروايتين عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عدد التواتر لا ينعقد وإلا ينعقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلّم الأكثر احتياطاً المحالف فيه لا ينعقد وإلا ينعقد. الخامس أن هذا لا يكون إجماعاً ويكون حجة. السادس أن اتباع الأكثر أولى وجارٍ خلافاً، والحق هو الثاني بثلاثة أوجه: الأول أن لفظ المؤمنين ولفظ الأمة الواردة في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وكون الإجماع حجة، صادقان على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثنان كما هو المعروف، كما يقال: بنو ميم يكرمون الضيف أي أكثرهم.

والثاني قوله عليه السلام "اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر"، [ابن ماجه، رقم: ٣٥٩٠] وقوله: "من شدَّ شدَّ في النار"، [الترمذي، رقم: ٢١٦٧] والواحد والاثنان بالنسبة إلى الجمهور شاذّ معتوب، فلا يعا بقوله. والثالث الإجماع؛ فإن الصحابة رضوا اتفاقوا على خلافة أبي بكر رضي الله عنه مع مخالفة عليّ وسعد بن عباد رضي الله عنهما. وهذا يعدّ إجماعاً، ومن أبصر في نفسه لعدم أن اشتراط الكل يهدم أساس الإجماع. ولما فرغ عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس وأخّره عن الإجماع لكونه أدون منه قوة.

نفس القياس: أي معناه وحده لعله وشرعاً، فإنه سيبيّن معناه اللغوي والشرعيّ.

وشرطه: فيبيّن المصنّف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي، ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لا يصحّ البحث عنه؛ لأن البحث عن المهمل عبث. وبعد تعيين معناه إما أن يعتبر باعتباره ما هو مانع ودافع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتباره ما يتوقّف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقّف الشيء عليه، والمراد بالركن العلة التي هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سيأتي، والمراد بالبحث عن الركن: البحث عما يتعلّق بالعلة من الأحكام والشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا بيان أن ركنه العلة؛ لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأثر الثابت به، وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس، فالقياس تبين أن العلة في الأصل هذا ليست الحكم في الفرع لا تعدية الحكم وإثباته في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس، والقياس علة، والعلة غير المعنوي، والمراد بالدفع: دفع الاعتراضات الواردة على العمل المؤثرة من أصحاب الشافعي، فإن لشافعية عدلاً طردية، ولها مؤثرة، فنحن ندفعها على وجه تلجئهم إلى القول بالتأثير، وشافعية تدفع العلل المؤثرة، ثم يحییهم عن الدفع، فهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسيأتي الوضوح، فانتظر.

أما الأول فالقياس هو التقدير لغة، يقال: قس النعل بالنعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سمو ذلك قياساً؛ لتقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة.

[شروط القياس]

وأما شرطه فإن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنصر آخر،

الأول هو بيان نفس القياس فشرع أولاً في بيان معناه اللعوي، فقال: **فالقياس هو إلخ** اعلم اختلف العلماء في معناه اللعوي، فذهب ابن الحاجب وأتباعه إلى أن معناه: المساواة، يقال: فلان يقاس بفلان أي يساويه، وذهب الأكثرون إلى أن معناه لغةً: التقدير، وهذا أظهر؛ لأن القياس صفة القائس، والمساواة صفة المقيس أو المقس عليه، والضمير في قوله: "احصه" يرجع إلى النعل نظراً إلى ظاهر النقط وإن كان مؤنثاً سماعياً، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. **والفقههاء إذا أخذوا إلخ** والمراد من الأخذ إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أصهروا حكم الفرع من الأصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع. **قياساً** وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، وانساسة بين المعنيين أي اللعوي والاصطلاحي ظاهرٌ بينه المصنف بقوله: **لتقديرهم الفرع إلخ** فالمعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللعوي في التقدير إلا أن في اللغة التقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين الأصل والفرع في العلة والحكم، فظهر أن المساواة في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بخد حقيقي للقياس، بل الحد المقول عن الشيخ أبي المنصور إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر، واحتار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مظهر وليس عشت بل المثبت هو الله تعالى.

ودكر مثل الحكم ومثل العلة احتساباً عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "المذكورين" يشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين، كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز.

واما شرطه أي القياس فأربعة، الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان، قدّم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدماً على الوجود، فالأول من العدميين فإن لا يكون إلخ. **الأصل** اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأثر على البر في تحريم البيع بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر؛ لأنه محل لحكم الحرمة في البيع بجنسه متفاضلاً، والنص قد ورد فيه، =

[قبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده]

قبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به
 مدلك القبول حزيمة

= والأمر فرع على هذا التقدير، وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المخصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله على "الخطبة" الحديث، فالأصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا المثال، والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بخمسه متعاصلاً في الأمر، ولكن الحق هو الأول، وهو يباين المقام، والمراد من المخصوص: التفرد لا الخصوص من صيغة عامة؛ لأنه غير ضار للقياس، والباء في "بحكمه" صلة المخصوص، والضمير راجع إلى الأصل، والباء في "نص آخر" للسمية.

فالمعنى على هذا التقدير: فشرطه أن لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متمرداً بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على الاختصاص. ومصاد المعنى على تقدير أن يكون المراد بالأصل: النص الدال، ويكون الماء بمعنى "مع" لا يخفى على الفطن*. **قبول شهادة إلخ:** في الأصل المقيس عليه الذي هو شهادة حرمة وحده، حصّ حكمه الذي هو القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله* **١٤٤**. "من شهد له حرمة فهو حسبه"، فلا ينبغي أن يقاس عليه شهادة غيره كالخلفاء الراشدين؛ إذ تنطّل كرامة اختصاصه بهذا الحكم، فيكون القياس محالاً لقوله **١٤٤**، وهو باطل. وقصته على ما روى أبو داود وأحمد عن عمارة بن خزيمة عن عمه أن النبي **ﷺ** ابتاع فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبي **ﷺ** ليقتني لمن فرسه، فأسرع رسول الله **ﷺ** المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي **ﷺ** ابتاعه، فنادى الأعرابي رسول الله **ﷺ** فقال: إن كنت متاعاً هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي **ﷺ** حين سمع بداء الأعرابي فقال: أو ليس قد ابتعته منك؟ فطفق الأعرابي يقول: هم شهيداً، فقال خزيمة: أنا أشهد أنك قد باعته، فأقبل النبي **ﷺ** على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: تصديقك يا رسول الله! فجعل النبي **ﷺ** شهادة خزيمة كشهادة رجلين. [أبو داود، رقم: ٣٦٠٧] وذكر البخاري أن رسول الله **ﷺ** جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة، فلا أحد الرواية التي ذكرها بعض الشارحين بلقبها.

اختصاصه به: أي بالحكم، فإن الله تعالى قد أوجب التعدّد في الشهادة بقوله الكريم: ﴿وَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَحْمَتِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢)، ولكن خزيمة قد حصّ عنه بقول=

* **الفطن:** إذ حيثن يكون المعنى أن لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه، والتعابير ضرورية. فافهم* **قوله:** لم نجد هذا الحديث بلفظ في كتب الحديث، ولكن معناه ثابت من الأحاديث الصحيحة والآثار النقية.

كرامة له، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإيجاب الطهارة بالقهقهة
 في الصلاة، **وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره**
 والشرط الثاني
 والشرط الثالث من الوجوديين

= النبي ﷺ: 'من شهد له حريمة' الحديث. **كرامة له**. لأنه فهم من بين الحاصرين أن خبر الرسول ﷺ بمسرة
 امعية، فكما يحور الشهادة على المعاية يحور على حيزه ١٢٠، فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله أو فوقه لزم
 مخالفة النص الموجب للاختصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ أن لا يكون الأصل محالاً لقياس؛ إذ لو كان هو نفسه محالاً للقياس فكيف يقاس
 عليه غيره، والعدول عن القياس يكون على أربعة أوجه. الأول: أن يخصص ويستثنى حكم النص بلا سب
 معقول كشهادة خريمة، والثاني: أن يشرع حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كأعداد الركعات، فإنه
 لا يعقل وجه الأعداد، وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس محاراً؛ إذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمى
 المستثنى حارحاً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروطة العديمة الظير كرحص المسافر وامسح على الخفين، وهذا
 وإن كان يفهم وجهه؛ لأننا نعلم أن رحص المسافر لأجل المشقة، ولكن لا يقاس عليه غيره أيضاً، وتسمية هذا
 القسم معدولاً به عن القياس أيضاً محاراً، وهذه الأقسام الثلاثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع: أن يستثنى
 حكم عن قاعدة سابقة، ولكن يفهم وجه الاستثناء بظرف دقيق كاستحسانات، فعند جمهور الفقهاء إذا شارك
 حكم في علة الاستثناء يحور تخصيصه قياساً على الحكم الأول خلافاً لبعض، فمراد المصنف عن كون الأصل
 معدولاً به عن القياس: ما لا يعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه، فلا يورد عليه بالاستحسانات، ولكن
 يرد أن الشرط الثاني مع عن الأول؛ لكونه من أقسامه كما علمت آنفاً، فلا يستحسن التقابل بينهما.

بالقهقهة في الصلاة فإن إيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص، وهو قوله ﷺ:
 "ألا من ضحك منكم قهقهة فبعد الصلاة والوضوء جميعاً" [اندرا قطي، رقم: ٥٦٤/١]؛ إذ القياس أن يرول الطهارة
 بالمناي وهو النجاسة، والقهقهة ليست بنجاسة، فهذا أصل مخالف للقياس، فلا يقاس عليه الارتداد فيمس ارتد في
 الصلاة - والعياد بالله - فلا يقتص وضوؤه، والقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجسرة؛ لأن الأصل ثبت في
 الصلاة المطلقة وهما يسا بصلاة مطلقة، فلا يقتص الوضوء بالقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجسرة، فهذا
 الأصل لا يتعدى حكمه. **وأن يتعدى الحكم إلخ** هذا الشرط تنصص شروطاً أربعة وإن كان باعتبار التسمية
 واحداً، ويجوز أن يسمى عدة أمور التي تشترك في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى تحقيق
 التعدي، بخلاف الشرطين الأولين؛ فإنهما ليس من التعدي بل من شروط التعدي، كذا في بعض الشروح. فالأول
 أن يكون الحكم المتعدي شرعياً لا لعوياً كما ذهب إليه اس شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني =

ولا نص فيه، فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة؛ لأنه ليس بحكم شرعي،

= والثاني أن يتعدى الحكم الشرعي الثالث بالنص بعينه، أي بلا تفاوت وتغير، والثالث أن يكون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه، والرابع أن لا يكون النص في الفرع، ويمكن أن يخرج الشرطان الآخران من قول المصنف سوى الشروط الأربعة: أحدهما أن يكون الحكم المتعدى ثابتاً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة لغو، وإن لم يتحد نطل أحد القياسين لابتثائه على غير العلة التي اعتبرها الشارع، وثانيهما أن يتعدى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لا يصح التعليل عندنا خلافاً لشافعي، ولكن لا ثمرة لهما كما لا يخفى، فالمصنف -رحمه الله- فرّع على كل من الشروط الأربعة تفريعاً كما سيأتي تحقيقه.

فلا يستقيم التعليل إلخ هذا التفريع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فإن شريح والباقلاني وقوم من أهل العربية قالوا: الخمر ما يحامر العقل، فالسيد إذا بلغ حد السكر وحامر العقل، سمي خمرًا وحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه، قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من أفراد الخمر المحرمة لعينها، واستدلوا بعصير العنب؛ لأنه لا يسمّى خمرًا قبل الشدة المطرنة، فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر، وإذا رالت رال الاسم، فهذا الدوران بعيد الظن، فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا: إنه حرام لعينه، قليله وكثيره سواء في ذلك كالسيد. فالحاصل أنهم يخرجون العلة في الأصل اللعوي لإطلاق الاسم عليه، فما وجدوا فيه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى للسيد حكم الخمر إذا بلغ حد السكر لاشتراك العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول قياس في الحكم الشرعي، والثاني قياس في اللغة.

حكم شرعي: دليل على قوله: "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغوي ليس بحكم شرعي، والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعي؛ إذ اللغات توقعية على السماع، فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في اللغة غير مستقيم؛ إذ الوصف قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير، فالقارورة وإن سُميت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقرر فيه الماء ولكنه لا يصلح أن يطلق على الدن وبطن الإنسان اسم القارورة وإن كان يتقرر فيهما الماء، فنعلم من هذا أن تسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقرر وهو الوصف، فتأمل.

"فتأمل" قوله "فتأمل" إشارة إلى تحت، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان لمطلق القياس فهو باطل؛ إذ قياس السماء على البيت في الحدوث يخامع التأليف، وقياس كثير من الأغذية في الحرارة على العسل يخامع الخلاوة شائع لا يتوقف على الشرع. وإن كان القياس الشرعي، فلا يصح التفريع، والتحقيق أنه شرط القياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون الحكم حكماً شرعياً؛ إذ لو كان لغوياً أو حسباً لاشت منه المطلوب، وهو إثبات حكم شرعي للمساواة في اللغة.

ولا لصحة **ظهار الدمى** لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها ^{أي لا يستقيم التعويل} في الفرع عن الغاية، ^{لكون هذا التعويل} ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكروه والخاصي؛ ^{وهو صهار دمى} لأن عذرهما دون عذره، فكان تعديته إلى ما ليس بنظيره ولا لشرط الإيمان في رقة ^{أي الخاطئ والمكروه} كفارة اليمين والظهار ^{أي لا يستقيم التعويل}

ظهار الدمى. تفريع على الشرط الثاني، وهو أن يكون التعدي في الحكم بعينه أي بلا تغير، وبما شره هذا لأجل المساواة بين الأصل والفرع، فلو تغير حكم الأصل في الفرع رُم إثبات حكم آخر ابتداء في الفرع غير الحكم الثالث في الأصل، وهذا فاسد، والشافعي يقول: يصح ظهار الدمى قياساً على صهار المسنم، كما يصح إطلاقه قياساً على إطلاقه. فأجاب المصنف ^{رحمته} بأن هذا التعويل غير مستقيم لفوات اشترط الثاني وهو تعديه الحكم بعينه. **إلى إطلاقها:** أي الحرمة، متعلق بقوله: "تغييراً".

عن الغاية: متعلق بإطلاقها، والخاص أن في هذا التعويل م يتعدّد حكم الأصل بعينه، وهو الحرمة المتناهية بالكفارة إلى الفرع، بل تغير هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية؛ إذ لا غاية للحرمة في صهار الدمى، بل هو حرمة مؤبدة؛ لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العادة والعقوبة، وفي ظهار المسنم حرمة متناهية بالكفارة، فيما كفر المسلم رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل بكفارة، فهو كان الحرمة في صهار الدمى أيضاً متناهية بالكفارة كما كان في صهار المسنم بل كان انتعيل صحيحاً لتعدية حكم بعينه وهو الحرمة المتناهية.

ولا لتعدية الحكم إلخ: تفريع على الشرط الثالث، وهو كون فرع صغيراً للأصل، ودفع قياس الشافعي، فإنه يقول: لما عذر الناسي في الفطر وصحّ صومه كما ورد في الحديث: "بما أطعمك الله وسقاك"، [السنن، رقم ١٩٣٣] فعذر المكروه والخاصي أولى بالقبول؛ لأنهما ليسا بعمدين في فعل، والناسي كان عامداً، فيصحّ صومهما أيضاً قياساً على صومه. فأجاب المصنف ^{رحمته} بأن هذا انتعيل غير مستقيم لفوات اشترط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل؛ إذ الفرع وهو الخاصي والمكروه ليس مساوياً للأصل وهو الناسي، بل أدون منه.

دون عذره: أي الناسي؛ لأن السنيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب الحق وهو الله تعالى، وفعل الخاصي والمكروه مضاف إلى الخاصي والمكروه، فلا يضاف إلى صاحب الحق؛ لأن الخاصي يذكر لصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المصصة حتى دخل الماء في حنقه، ومكروه أكرهه وأحأه يسأل يمكن دفعه، فلم يكن عذرهما كعذر الناسي **تعديته.** أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. **ماليس بنظيره:** وهو خاصي والمكروه، فيصدق صومهما لا صومه. **لشرط الإيمان إلخ:** تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون أصل في فرع، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً كما هو المختار عند القاصي الإمام أبي ريد ومن تابعه من المتأخرين، وعند الشافعي ومشايخ سمرقند من =

وفي مصرف الصدقات؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نصٌ بتغييره.

[حكم الأصل يبقى بعد التعليل على ما كان قبله]

والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله؛ لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع،

= الخفية يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يشت فيه زيادة، وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لو لا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، ولا بأس أن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب "أهذية"، يثبت المسائل بالنص أولاً، ثم يؤكد بالقياس.

فالحاصل لا يصح اشتراط الإيمان في رقة كفارة اليمين والظهر قياساً على رقة كفارة القتل كما فعله الشافعي رحمه الله لأن هذا القياس غير مستقيم لفوات الشرط الرابع، وهو عدم النص في الفرع، وهما أي في الفرع وهو رقة كفارة اليمين والطهار: النص المطلق عن قيد الإيمان موجود. وفي مصرف الصدقات: أي كما لا يستقيم التعليل لشرط الإيمان في رقة كفارة اليمين والطهار، كذا لا يجوز التعليل لشرط الإيمان في مصارف الصدقات الواجبة، مثل كفارة القتل حتى لا يجوز صرفها إلى فقراء الكفار، كما اشترط الشافعي قياساً على الركة.

لأنه تعدية إلخ: دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الإيمان في رقة كفارة اليمين والطهار ومصارف الصدقات، وحاصله أن هذا التعليل غير مستقيم؛ إذ في الفروع الثلاث: النص موجود، وهو مطلق عن قيد الإيمان.

بتغييره: أي مع تغير الحكم. **والشرط الرابع إلخ:** إما صرح بقيد الرابع لئلا يذهب إلى بعض الأوهام أن شرط الثالث متصتن لشروط أربعة، وقنه شرطان، فهذا شرط سابق، فلدفع هذا التوهم أطلق اسم الرابع تبيناً على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم الأصل أن لا يتغير عما كان عليه قبل التعليل غير أنه تعدى إلى الفرع وحسب، فالمراد من التعير تغير مفهومه العوي، وأما التعير من الخصوص إلى العموم فهو من ضرورات القياس؛ إذ لقياس إما يفيد التعميم بسبب التعدّي، وفي هذا المقام لشارحين كلام صوب تركاه لحوف التطويل.

نفسه بالرأي: والصمير في نفسه راجع إلى التعير، فالمعنى تعير حكم النص في ذاته باطل، سواء حصل التعير في حكم النص في الأصل وهو المقيس عليه أو في الفرع، كما مرّ ذكره سابقاً في قوله: 'ولا نصّ فيه'. وهذا معنى قوله: 'كما أبطلناه' أي كما قلنا سابقاً لا يكون النص في الفرع؛ لأنه يؤدي إلى تعير حكمه، فكذا قلتُ في هذا الشرط: إنه لا يتغير حكم النص سواء كان التعير في حكم المقيس أو المقيس عليه، فاندفع* ما قال صاحب التلويح =

* **فاندفع** لأن من قوله: "ولا نصّ فيه" يفهم عدم تعير حكم الفرع خاصة، وهذا يشمل لعدم تعير حكم الأصل والفرع جميعاً، فكيف يعني قوله السابق المحصوص لعدم تعير الفرع عن ذكر عدم تعير كليهما. فتدبر.

وإنما خصصنا القليل من قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء؛ لأن استثناء حالة التساوي دلّ على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير، فصار التغير بالنص مصاحباً للتعليل لا به.
حاصلاً في حكم الأصل

= أن قوله: 'ولا نص فيه' مع عن هذا الشرط، ويمكن إرجاع الصمير إلى النص المعلن، فيكون المعنى تغير حكم النص المعلن في نفسه بالرأي باطل كما أن تغير حكم الفرع باطل على ما بيّناه في طهار الدمى وظائره فافهم. ولما كان يرد على هذا الأصل نقوض فشرع المصنف في أجوبتها.

وإنما خصصنا أي حوّزنا بيع قبيل الصعامة خمسة متفاضلاً من قوله: مع أن قوله لا يجري في بيع مطلق بيع الطعام خمسة متفاضلاً، سواء كان قليلاً أو كثيراً، فلما علّتم حرمة الربا في هذا الحديث بالقدر والحسن وعذبت الحرمة إلى غير الطعام باشتراك هذه العلة فقد خصصتم حوّز بيع قليل الطعام، وهو الخارج عن الكيل اشرعي أي الأقل من نصف الصاع خمسة متفاضلاً، وقد كنتم تقولون: لا يتغير حكم الأصل بعد التعليل، وهذا غير حكم الأصل الدالّ على حرمة الربا في القليل والكثير حيث خصصتم القليل فقد أبطلتم اشرع المذكور. فأجاب المصنف عن هذا بقوله: لأن يخ. استثناء حالة التساوي الخ يعني المساواة مصدر، وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء. والأصل في المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه، فلا بد من أحد الأمرين: إما أن يؤوّل في المستثنى كما يؤوّل الشافعي - ويقول: تقديره "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بالطعام"، فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدالّ على الحرمة الثابتة في قوله: لا تبيعوا الخ الحديث.

فبيع القليل والكثير متفاضلاً حرام داخل تحت النهي، حتى بيع الحفنة بالحفنتين أو حنة بالحنتين أيضاً حرام داخل تحت النهي، وإما أن يؤوّل في المستثنى منه كما يؤوّل الحفنة ويقول: تقديره 'لا تبيعوا الطعام بالصعامة في حال من الأحوال إلا في حال المساواة'، والأحوال المتداولة في العرف ثلاثة: المساواة، والمفاصلة، والمخارفة، وكلها أحوال الكثير، فبيع الكثير في حالة واحدة وهي المساواة حلال بالاستثناء في الخاليتين، أي المخارفة والمفاصلة حرام داخل تحت النهي، وأما القليل فممسكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى، فمقى على الأصل الذي هو الإباحة، فيحوز بيع القليل بالقليل ضعافاً، حتى يجوز بيع الحفنة بالحفنتين.
بالنص: أي بدلالة النص. به: أي بالتعليل كما هو ظنكم.

[جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز الإبدال في باب الزكاة ثبت بالنص لا بالتعليل؛ لأن الأمر بإيجاز ما وعد للفقراء رزقاً لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من مال مسمى لا يحتمله، مع اختلاف المواعيد يتضمن الإذن بالاستبدال،
 أي بإيحاء

وكذلك جواز إلخ: أي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت حوار الإبدال في باب الزكاة، دفع لدخل آخر، تقريره: أن الشرع أوجب الشاة في ركاة السواثم في بعض الصاب، حيث قال عليلاً: "في خمس من الإبل شاة". [الترمذي، رقم: ٦٢١] ولما علمتم بأنها مال صالح للحوائح، وكل ما هو كذلك يخور أدؤه، فلما جوّرتم أداء قيمة الشاة باشتراك العدة فقد أبطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحاً حيث جوّرتم القيمة مكانها، فقد تغير حكم النص بعد التعليل؛ لأن قبله كان عين الشاة واجبةً وبعده م يبق، فأجاب المصنف بأن هذا الحوار ثبت بالنص أي بدلالة النص أو باقتضائه. قال بعض الشارحين: المراد بالنصوص الواردة في ضمان: الأوراق كقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَأَبُ فِي الْأَرْضِ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦).

لا بالتعليل بل هذا التغير ثبت قبل التعليل بالنص. ما وعد للفقراء: كما وعد في قوله: * من دأب * الآية. **مال مسمى:** أي معين كالشاة والبقرة والإبل، بيان لما أوجب على الأغنياء. **لا يحتمله.** أي إيجاز ما وعد. **المواعيد:** الإلهية، وهي المأكّل والمشرب والمبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس؛ إذ المال المسمى أي المعين لا يكفي لتلك الحوائج. **يتضمن الإذن.** من صاحب المواعيد وهو الله سبحانه.

بالاستبدال أي استبدال الشاة بالقيمة التي بها يتوسل إلى جميع الحوائج. وقوله: "الأمر بإيجاز" اسم "لأن"، وقوله: "لا يحتمله" صفة لمال مسمى. وقوله: "يتضمن الإذن" خبر "لأن"، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله تعالى ابتداءً؛ إذ هي عبادة، والمستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره، فالزكاة أولاً تقع في يد الله تعالى كما قيل: 'الصدقة تقع أولاً في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير'، ثم أمر بإيجاز ما وعد لعباده من المأكّل والمشرب والملبس وغير ذلك من ذلك المال الذي أحذه من الأغنياء، وإما فعل هذا لئلا يتوهم أن الله لم يرق الفقراء بل ررقهم الأغنياء، ولا شك وإن حوائج الفقراء متنوعة لا يمكن دفعها من مال معين، فهذا الأمر الذي أمر به الأغنياء وهو إعطاء حق الله تعالى للفقراء لإيفاء وعده تعالى يدل على إذنه بالاستبدال حتى ينجز مواعيده المتنوعة؛ إذ إيجاز مواعيده من مال معين غير ممكن الوقوع عادةً، فعلم من هذا الأمر أن مقصوده من الشاة قيمتها، وإما ذكر اسم الشاة ليكون معياراً لمقدار الواجب؛ إذ بها يعرف القيمة.

فصار التعيّر بالنص مجامعاً للتعليل لا به، وإنما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد، وهو نظير ما قلنا:

النص: أي بدلالة النص أو ناقضائه، وهو الأمر بإنجاز ما وعد. **لا به.** أي بالتعليل، حتى يصح ما قلتم، واعترض على هذا الدليل بأن وجوب الشاة ثبت بعبارة النص، وجوار الاستدلال بدلالة النص أو ناقضائه، وما ثبت بالاقتضاء أو بدلالة النص لا يصلح معارضة لما ثبت بعبارة النص، فكيف جوّزتم استبدال عين الشاة الذي ثبت بعبارة النص، وهو قوله **لا به** في خمس من الإبل شاة [الترمذي، رقمه: ٦٢١] بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء أو بدلالة النص. والجواب أن التعارض غير مسلم؛ إذ لم يثبت بعبارة النص أداء عين الشاة قطعاً؛ لأنه يحتمل أن يكون أداء عين الشاة، ويحتمل أن يكون المقصود أداء القيمة، وذكر الشاة لمقدار القيمة.

فحين رجّح الاحتمال الأخير مما ثبت بدلالة النص والاقتضاء، فلما رُفِع الاحتمال الأول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ، وهذا ما أكثر محققين إلى هذا الجواب من أصل الإشكال وقالوا في جوابه: إن لاسلمه أن حق الفقير كان في عين الشاة، وإنما حقه في ماليتها؛ لأن النبي ﷺ جعل الإبل طرماً للشاة حيث قال: "في خمس من الإبل شاة"، وصاهر أن عين الشاة لا توجد في الإبل حتى تؤدّى في الركاف، فعرها أنه أراد بالشاة ماليتها إلا أن أدالية بعض الشاة، فعبر البعض وهو إمالية الكل وهو شاة محاراً؛ ليعم مقدار القيمة، فلم يكن في تعيّلنا إبطال حق الفقير من صورة الشاة. ألا ترى أنه لو أدّى واحداً منهما لخر بالإجماع، فهو كان حقه متعلقاً بالعين لم يخر، ولما كان يرد عليه أنه لا فائدة في هذا التعليل بعد حصول التعيّر بالنص أشار إلى جوابه بقوله: وإنما إلج.

حكم شرعي وهو غير الحكم الأول، وهو الاستدلال الثالث بدلالة النص لا الاستدلال. **وهو.** أي الحكم الشرعي الثالث بالتعليل. **للسرف إلى الفقير** وتصرف الفقير في هذا المحل إما يكون بدوام يده أي الفقير "عنه" أي المحل المذكور. **بابتداء اليد** فهي مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة في كفّ الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير، فكان للفقير قصتان: أحدهما ابتداء، والأخرى بقاء، والقصّة الأولى لله تعالى؛ لأنه المستحق للعبادة، والقصّة الثانية للفقير، وهذا معنى دوام يده عليه. وحاصل الجواب: هناك حكمان، أحدهما جوار الاستدلال، وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مرّ آنفاً، والثاني أن يكون الاستدلال بما يصلح بدفع حاجة الفقير من الأموال بما لا يصحّ له، كمن أركب الفقير على فرسه إلى مسافة معينة سية الركابة، فلا يجوز هذا الاستدلال؛ لأن المسفعة لا تصلح بدلاً عن العين في هذا الباب، فهذا الحكم ثبت بالتعليل، وليس فيه تعيّر حكم النص بل التعيّر في الحكم الأول حصل بالنص.

وهو. أي بإيجاب مطلق امتن وتعدية المصاحبة إلى غير الشاة **نظير ما قلنا إلج.** هذا دفع لدخل مقدّر، تقريره: أنه ما ثبت بالنص إثارة الحاسة بالماء كما قال **لا به** ثم عسسه **لا به** [ابن ماجه، رقمه: ٦٢٨] وعلمته بأن الماء رقيق مريب للعين والأثر، فما وجدت فيه هذه الأوصاف من الخل وماء النور جوّزتم به إثارة الحاسة، فهذا التعيّل عبّرتم حكم النص، وهو إثارة الحاسة بالماء بعينه، وتقرير الدفع هذا: والماء إلج.

إن الواجب إزالة النجاسة، والماء آلة صالحة للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن، والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً.
عطف على اسم "إن"

[اللام للعاقبة في قوله تعالى]

والإفطار هو السبب، والوقاع آلة صالحة للفطر، وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله،
الجماع
أي صلاحية الأحكام

والماء آلة: في النص، لا أنه المقصود في إزالة النجاسة حتى يلزم تغيير حكم النص، بل المقصود إزالة النجاسة بكل ما يصلح له، وإنما عرّف بالماء ليعلم من أوصافه ويتعدى الحكم الشرعي المعقود منه إلى ما فيه تلك الأوصاف، كما أن المقصود في الركاة دفع حاجة الفقير، والشاة آلة صالحة، لا أن استعمال الماء واجب بعبه بدليل أن من ألقى الثوب الحس أو أحرقه في النار أو قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء، ولو كان واجباً لما سقط بدون الفعل، فهذا التعليل لم يتغير حكم النص أصلاً؛ إذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعبه بل إزالة النجاسة، سواء كانت بالماء أو بغيره من الخل وماء الورد. **والتكبير:** بعبه ليس بواجب كما رعمه الحصم، بل الواجب الثناء باللسان.

آلة صالحة إلخ: جواب لسؤال، تقريره: أن الشرع أوجب التكبير بعبه لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا لِلَّهِ رَبِّكُمُ الْكَافَّةَ﴾ (النور ٣)، ويقول: ٤١: "تحریمها التكبير" [الترمذي، رقم: ٢٣٨]، وغير ذلك من النصوص، ولما علنت هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوزتم مقام التكبير ما فيه التعظيم والثناء مثل: الله أجل، أو الرحمن أعظم، فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة. فأجاب عنه بأن لا سلم أن المقصود هو التكبير بعبه بل المقصود التعظيم، والتكبير آلة صالحة للتعظيم، فلم يغير حكم النص بالتعليل.

السبب: لكفارة، والوقاع والأكل والشرب أفراد له، ولذا يقال: كفارة الفطر. **للفطر:** أي بسببه يحصل الفطر؛ لأنه فرد من أفراد المطر كالأكل والشرب، جواب لسؤال مفتر، تقريره: أن الشرع علق الكفارة بالوقاع خاصة لقوله ٤١: (للأعرابي الذي وقع بامرأته في هار رمضان): "أعق رقعة". [البحاري، رقم: ٦٠٨٧]، ولما علنت الحكم بالإفطار وأوجبتم الكفارة بالأكل والشرب عمداً فقد غيرتم حكم الأصل، وجوابه أن الإفطار هو السبب، وإنما الوقاع آلة صالحة له، فلا تغير في حكم النص. **وبعد التعليل:** أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا متعلق بكل البظائر من قوله: "وإما حصصا القليل" إلى قوله: "والإفطار هو السبب". **قله:** أي قبل التعليل، فثبت أنه لم يتغير بالتعليل شيء من النصوص، ولما استدلل الشافعي ٤٢: بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا لِلَّهِ رَبِّكُمُ الْكَافَّةَ﴾ (النور ٣٠) على مذهبه وهو صرف الركاة إلى جميع الأصناف المذكورة في القرآن بأن اللام موضوعة للتعليل، =

بهذا تبين أن اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، أو لأنه أي النص أوجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة،

= فتدبر على استحقاقهم بالشركة بين الأصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صف واحد كما فعل الخفية، كمن أوصى بثالث ماله لأمهات أولاده وللفقراء والمساكين. كان الثالث بينهم على الشركة، فثبت أن حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الاقتصار على صف واحد، وأنه يبا معشر الخفية ما علمته حكم النص بالحاجة وجعلتهم الحاجة علة، فاشتركت تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صنف واحد وفقير واحد جوزت صرف الصدقات إلى صف واحد وإلى فقير واحد. وفي هذا التعديل تغير لحكم النص الدال على كونها حقاً لجميع الأصناف بالاشتراك، فأشار الشيخ إلى جوابه: **هذا تبين** أي بما ذكرنا من أن المؤدى يقع أولاً في كف الرحمن، ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام أيديهم عليه، كما مرّت الإشارة إلى هذا المذكور في قوساً: "بدوام يده عليه" بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد.

لام العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلْيَصْغُرْ عَلَيْكَ فَتُكْفَىٰ سَعَتُكَ﴾ (الفصل: ٨)، أي يكون موسى في عاقبة الأمر عدواً وحرباً لهم، وفي قول الشاعر: "بدوا للموت واسوا للخراب" أي عاقبة البناء حراب وفناء، لا لام التملك كما رعم الشافعي رحمه الله، فما لم تكن اللام لتتمليك لم يثبت استحقاق جميع الأصناف بطريق الشركة، حتى يلزم علينا بعد صرفها إلى صف واحد أو فقير واحد بعلّة الحاجة تغير حكم النص.

أوجب الصرف إلخ دليل آخر على أن اللام للعاقبة، معطوف على الأول من حيث المعنى، يعني أن الواجب لما كان حقاً لله تعالى حيث يقع أولاً في كفه؛ إذ القضية الأولى أي في حالة الابتداء لله تعالى؛ لأن الفقير يقضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون له، كانت اللام للعاقبة، ولأن النص أوجب الصرف بعد ما صار صدقة؛ لأنه تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انصِبُوا زَكَاةَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاقِعَ﴾ (سورة ٢٤)، ولم يقل: "الأموال الواجبة للفقراء"، والصدقة لا تكون إلا بعد الأداء إلى الله وقبض الفقير كما قال المصنف في قوله: وذلك إلخ.

وذلك أي صيرورة المال صدقة بما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، والأداء إلى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير؛ إذ هو بأحد نيابة عن الله تعالى، فتكون اللام للعاقبة أي يصير الواجب عاقبة صدقة ومكافأة للفقير بعد الأداء؛ لأن الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وإن كان صالحاً لها. **فصاروا** الفقراء وغيرهم من المذكورين. **هذا التحقيق**: وهو أن المؤدى حاصر حق الله تعالى وإن ذكرهم لبيان المصروف. **مصارف باعتبار الحاجة**: فعلم أن وجوب الصرف إليهم بسبب الحاجة، والحاجة غالباً تقع بهذه الأسباب، لا أنهم مستحقون للواجب.

وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهو بجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلها قبله للصلاة، وكل جزء منها قبله. أي الكعبة

[ركن القياس]

وأما ركنه فما جعل علماً على حكم النص القياس

الأسماء التي ذكرها الله تعالى في المصارف من الفقراء وابن السبيل والعارم وغيره. **أسباب الحاجة** يعلم منها أن مسمى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكأنه قال: "إنما الصدقات للمحتاجين بأي سبب احتاجوا" فكلهم جسد واحد لا أجساد مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جسد، فلما ثبت أن الص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لصرف الواجب إليهم.

مسارله الكعبة فكما أن الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لصرف التوجه إليها فكذا هؤلاء المحتاجون. **وكلها قبله**: فكذا جميع الأصناف مصروف للزكاة.

قبله فكذا كل واحد منهم مصروف، فيجوز الصرف إلى جميع الأصناف وإلى صف واحد بل إلى شخص واحد، فثبت بما ذكرنا أن حكم النص بيان أنهم مصارف الزكاة بسبب الحاجة المشوغة، وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم عيباً ما أوردتم، وهذا الجواب على تقدير أن تكون اللام في قوله تعالى: ﴿وَالصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمَسْكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠) لا م العاقبة، وبمعنى أن يحجب على تقدير أن يستلزم كون اللام لتتمليك بعد تمهيد مقدمة، وهي أن مدار استدلال الشافعي على أن يكون الواجب قبل القبض حق الفقير ليحب الصرف إلى جملتهم؛ لأن في الصرف إلى صف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حق الباقيين، فلما تمهد هذا فأقول: سلماً أن اللام لتتمليك ولكنها لا تدل على أن الواجب قبل الأداء يكون ملكاً للفقير وغيره؛ لأن الص إنما أثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال: ﴿وَالصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمَسْكِينِ﴾ والصدقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقبض الفقير، فعند أخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم نائية ماب يد الله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما يثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة، ولكن لما أعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واجب، فهو مختار بين أن يصرف إلى جميع الأصناف أو إلى صف واحد وشخص واحد. ولما فرع المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال: وأما إيج.

فما أي فهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع المسمى علة الذي جعل علماً أي أمانة وعلامة.

على حكم الص أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فنحن نقيس حرمة الأفيون على الحمر، فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم الحمر، وإنما لما تمحصاً أحوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها، فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون، =

مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه، وهو الوصف
 أي للأصل أي الأصل

الصالح المعدل بظهور أثره في جنس
 أي المعدل

= فبسبب اشتراكه عديداً حكم الحمر وهو الحرمة إلى الأفيون، فركن هذا القياس هو هذا الوصف؛ إذ به ماضٍ القياس، والركن في العلة يقال للحاجات الأقوى بشيء، وفي عرف الفقهاء: ركن شيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به، كالتقاء والركوع للصلاة. فلما لم يكن للقياس وجود إلا بهذا الوصف جعل ركناً له، وإنما جعله علماً على حكم النص؛ لأن موجب الحرمة في الحمر مثلاً هو الله تعالى، إذ التحريم والتحليل شأنه تعالى خاصة، وإنما السكر علامة على هذا التحريم، ثم اختلف، فقال مشايخ العراقي: اوصف علامة على حكم الفرع؛ لأن في الأصل النص موجود لا احتياج إلى الوصف. وقال بعض المشايخ: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.

مما اشتمل إلح أي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص، بيد للكلمة "ما"، أي يكون ذلك شيء من الأوصاف التي اشتمل عليها النص.

والخاصل أن الوصف (الذي جعل علماً على حكم النص وهو العلة حكم النص) يجب أن يشتمل عليه النص، أي ثبت في نص كونه علة، سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي عُلَّ حكمه، كما في قوله: "أهرة يمس بحسنة؛ لأنها من الطوافين والطوافات غيبكم". [ترمذي، رقم: ٩٢] فحكم النص في هذا الحديث عدم نفاستها، وعلة الطواف، فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص؛ لأن بقوله: "ثبت علة عدم حاستها، حيث عُلَّ: 'فإنه من اصطوفين' (حديث) أو في نص آخر، سواء كان هذا الاشتمار بالإشارة أو بصراحة.

بوجوده فيه. أي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علماً، والخاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علماً على حكم النص يكون الفرع، أي لمقيس بطريق الأصل أي المقيس عليه، وبمفهوم من هذا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وإن كان أصل ركن هو العلة. **الوصف** أي الذي جعل علماً على حكم النص، وقيل: إنه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع. اسمُ العلة اختلف العلماء على مذهب، فقال بعضهم: الأصل في المصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد مانع عن البعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأوصاف أصاحه لإصاحه الحكم إليه، وهذا هو الحق عند الجمهور، فحينئذ لا بد له من غير ودليل يدل على أن هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما نص سواء دلَّ بصراحة أو بإشارة، أو لإجماع بلا خلاف، وعند عدم النص والإجماع فقال جماعة: الاطراد يكفي، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها.

وقيل: وجوده بوجودها فقط؛ إذ المعدوم لا يصلح علماً، وقال الأكثرون: لا يصير اوصاف حجة بمجرد لاطراد؛ لأن الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد به وبين الشرط، فلا بد من معنى يعقل به كون الوصف علة. =

الحكم المعلل به، ونعني بصلاح الوصف ملائمته، وهو أن يكون على موافقة العِلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف.

[مثال تعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنها تزوّج كُرْهاً؛ لأنها صغيرة

= وذلك المعنى كون الوصف صالحاً معدوذاً. به. أي بالوصف. الحاصل للوصف الذي يجعل علة حكم النص لا بدّ له من أمرين: أحدهما الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصالح"، والثاني العدالة التي أشار إليها بقوله: "المعدل بخ"، وبما شرط هذان الأمران؛ لأن الوصف عملة الشاهد، فكما لا بدّ للشاهد من وصف 'الصلاحية' وهي العقل والنبوغ والإسلام والخبرة، ووصف العدالة وهي الديانة، فكذا لا بدّ للوصف المذكور من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: ويعني بخ. **ملائمته** وهي الموافقة للحكم بأن يصحّ إضافة الحكم إليه ولا يكون نائياً عنه كالإسلام، فإنه لا يصحّ نسبة الفرقة بسلام أحد الروحين إليه، كما نسب إليه الشافعي رحمه الله، بل العلة في ذلك هو إزاء أحد الروحين عن الإسلام، فهذا الوصف لا يأتي أن يكون الفرقة مسبوقة إليه، بخلاف الإسلام، فإنه عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها. **وهو**: أي حصول الملائمة في الوصف.

أن يكون على موافقة إلخ: بأن يكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي ﷺ والصحابة والتابعون الكرام، ولا تكون متباينة عنها؛ لأنهم كانوا يعلّلون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها. فقوله: "أن يكون إلخ" على سبيل التمثيل، وليس معناه أن الملائمة هو كون الوصف معتبراً عند الشارع؛ إذ لا يكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا، نعم عند الشافعية: الملائمة أحص من المناسبة؛ لأن المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح حيث هو أصيب إليه الحكم لانتظم كالإسكار لحزمة احمر، فإن الإسكار وصف يريل العقل الذي عليه مدار التكليف، بخلاف سائر أوصاف احمر؛ لكونها تقذف بالرد وتغبط في الدن، فإن ذلك لا يصدق لحزمة احمر. والملائمة كون الوصف معتبراً عند الشارع، وإسناد قد يكون معتبراً عند الشارع وقد لا يكون، فلما اعتبر أصحاب الشافعي رحمه الله الملائمة في الوصف فلا حاجة لهم بعد ذلك إلى التأثير، فلماذا يكتفون بهذا القيد وهو الملائمة، فبعد الملائمة لا يجب العمل بالوصف إلا بعد كونه مؤثراً عندنا؛ إذ الملائمة عندنا مرادفة للمناسبة التي لا يوجد في معناها التأثير، وبحيث لا أي مواقع حيال الصحة في القلب عند الشافعي رحمه الله، إذ التأثير موجود في الملائمة عنده، فافهم هذا المقام، فإنه من مزال الإقدام.

كقولنا في الثيب إلخ: اختلف في علة ولاية السكر، فبعدنا الصعر علة، وعند الشافعي رحمه الله الكارة، فانصغرة السكر يولى عليها اتفاقاً لوجود العلة عندنا وعنده، والسكر البالغة يولى عليها عنده لا عندنا، والصغيرة الثيب لا يولى =

فأشبهت البكر، فهذا تعليل بوصف ملائم؛ لأن الصغر مؤثر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تأثير الطواف؛ ^{أي تعليل ولاية النكاح} لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلن به في قوله ^{أي الصغر} "الهرة ليست بنجسة، إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم. ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة؛ لأنه أمر شرعي، ^{أي الوصف}

= عليها عنده لعدم العلة، ويولي عليها عندما أي يزوجها الولي بلا رضاها. فأشبهت البكر الصغيرة؛ لأنها وصفت بالصغر موجود في كليتهما، فكما أن البكر الصغيرة يولي عليها، فكذا الثيب الصغيرة. بوصف ملائم وهو الصغر، فإنه يبيح أن يضاف إليه ولاية النكاح. ولاية المناكح جمع مكح بضم الميم وفتح الكاف، فهو مصدر ميمي من الإكاح أو بفتح الميم والكاف فهو طرف رمان ومكان، أي ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكانه، وقيل: جمع مكوحة فهو ضعيف؛ لأن القياس ماكيح، ودلت لأن ولاية النكاح إنما تثبت بسبب عجز المولاة عليها، والعجز إنما يتحقق في الصغيرة؛ إذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تقضي إليه سيلا دون البكر؛ إذ البكر البالغة تعزم مافعها ومصارها فلا حاجة إلى الولاية فيها، وإليها أشار المصنف بقوله: لما يتصل إلح العجز عن التصرف، فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح. الحكم المعلن به وهو عدم نجاسة الهرة، فإنه حكم ثابت في قوله: "الهرة ليست بنجسة" معلن بالطواف، فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال: (إنما هي) أي الهرة (من الطوافين) أي دكور الطوافين (والطوافات)، فهذه الجملة وقعت موقع التعليل، فالخاصل أن علة ولاية النكاح عندما الصغر، فهو موافق لوصف الطواف الذي عتق به النبي ﷺ عدم نجاسة الهرة لكونهما مدرجين تحت جنس واحد وهو الضرورة، فكما أن الطواف في الهرة صار علة لعدم نجاسة الهرة للضرورة، وهي ههنا تعذر الاحتراز وصور الأواقي عنها، فكذا الصغر في ولاية النكاح صار علة الولاية للضرورة وهي ههنا العجز. فهذا التعليل موافق لتعليله ﷺ، فكما أن في تعليله ﷺ وصف الطواف ملائم لحكم عدم النجاسة، فكذا وصف الصغر ملائم لولاية، فكلا الوصفين صالحان لأن بسبب إليهما الحكم، وهذا معنى الملائمة.

العمل بالوصف بأن يجعل علة للحكم في الأصل ويثبت به الحكم في الفرع. قيل الملائمة التي مرّ ذكرها آفاً، وهي الشرط الأول للوصف، فعندها يتوقف الوصف على الشرط الثاني عند أبي حنيفة ^{عليه السلام} وهو التأثير كما سيحكي بيانه، وعلى الإحالة عند الشافعي ^{عليه السلام}. وسره ما ذكرت آفاً، فتذكره.

أمر شرعي لأن العمل الشرعي المنة للحكم التي كلاماً فيها إنما يتعرف صحتها من جانب الشرع إذ كانت موافقة للعمل المبقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى، كيف يعمل بالوصف؛ لأن هذا المعنى أي الملائمة في الوصف بمسألة الصلاحية للشاهد، وبدون الصلاحية لا يقل شهادة، فكذا ههنا.

وإذا ثبت الملازمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا، وهي الأثر؛ لأنه لا يمكن أن يوصف
الرد مع قيام الملازمة، فيتعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع،
من الشارع

العمل به: أي بالوصف الصالح، بل يجوز بمعنى إن عمل به نفذ العمل. **عندنا:** وأما عند أصحاب الشافعي رحمهم الله فلا يجب العلم بعد الملازمة إلا بالإحالة*، وذلك لأنه لا يجب لبقاضي أن يقضي بشهادة رجل صالح لشهادة مستور الحال ما لم يظهر ديانته. نعم إن قصي جار فكذا الحال في الوصف، فلا يجب أن يعمل به ما لم يظهر عداته. **قيام الملازمة:** كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلاً بالغاً حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار المسلمين البالغين فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذا بعض الأوصاف صالح لأن يجعل علة للحكم، ولكنه غير مقبول عند الشارع؛ إذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل الشارع.

موضع من المواضع: وهو أن يثبت بنص أو إجماع كون الوصف علة للحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين سور اهرة، فإنه ثبت بقوله **علة** كون الطواف علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سور اهرة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصفر، فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس لحكم الكاح فيصح جعل الصفر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المجانسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم ثبت كونه علة لإسقاط الصلاة بالنص، والجنون جنس للإغماء، فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلاة، فصَحَّ جعل الإغماء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس الوصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السفر، فإنه ثبت بالنص كونه علة لسقوط الركعتين، فالمشقة جنس للحيص، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فلاعتبار المجانسة صحَّ جعل الحيص علة لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن الخائض بالقرآن؛ لأنه لم يثبت بنص وإجماع كون الحيص علة لسقوط الصلاة، فهو إما يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة، وكلامنا في تعيين العلة بنص وإجماع لا في إثبات الأحكام، وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النص الذي ثبت فيه الحكم كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة اهرة فعليه هذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم أو في غيره كالسكر، فإنه علة لحكم حرمة الخمر، فحرمة الخمر ثبت من القرآن.

وأما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله **علة** "كل مسكر حرام". [الترمذي، رقم: ٤٣٤٣] وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو علة كذا، أو بالإشارة والكناية بأن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيداً، =

* **الإحالة:** الإحالة عند الشافعية تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين العلم من ذات الأصل، لا بص ولا بعيره، والحاصل بمجرد وقوع خيال عليته في قلب المجتهد بعير نظر إلى نص وشاهد آخر يحكم بعليته.

كأثر الصغر في ولاية المال، وهو نظير صدق الشاهد يتعرّف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه. ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدّمنا على القياس أي تناول أي مجموع الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره.

[تقديم القياس على الاستحسان]

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فساده؛ لأن العبرة لقوة الأثر، وصحته دون الظهور. وبيان الثاني في من تلا آية السجدة ..

= فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد والضاير، والأمثال في كتب الأصول كثيرة، فعليك بالرجوع إليها، هذا تشریح الكلام، وأما تحقيق الحق فلا يسعه هذا المقام. **كأثر الصغر إلخ**: هذا قسم ثانٍ للتأثير كما مرّ. وهو أي معرفة صحة الوصف بظهور الأثر. **صدق الشاهد**. فكما أن صدق الشاهد بعد الصلاحية يعرف بسبب كفة عن المعاصي والكثائر حتى يجب قبول الشهادة بعده، فكذلك صحة الوصف في كونه علةً للحكم بعد الملائمة إما يتعرف بالتأثير، أي بظهور أثره بنص وإجماع في موضع من المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده. وما كان يرد أن القياس حجة شرعية والاستحسان أمر لم يعرفه سوى أبي حنيفة -، وقد يترك الحقيقة القياسية بالاستحسان، وهل هذا إلا ترك الدليل الشرعي في مقابلة غير الشرعي، فأشار إلى دفعه فقال: ولما صارت إلخ. **علة بالأثر** لا بالإحالة والطرّد كما ذهب إليه غيرنا. **الاستحسان الذي إلخ** في النعمة عدّ شيء حسناً، تقول: استحسنته كذا أي اعتقدته حسناً. وفي اصطلاح الأصول: هو القياس الخفي إذا قوي أثره؛ لأن الاعتبار لقوة الأثر وضعفه، لا لظهوره وحجائه؛ إذ ربما يكون بعض الأشياء ظاهراً وبعضه خفياً، ولكن يرجح الخفي على الظاهر إذا كان قوياً، كالأجرة مع أنها باصة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب القوة، وهي البقاء والدوام، ففي هذا إشارة إلى أن الاستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة بل هو أقوى نوعي القياس، وإما قدّمه على القياس بقوة أثره، فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعي غير الشرعي؛ لأنه الدليل الشرعي بل أقوى من القياس الذي هو دليل شرعي، ولا أنا عمداً بسوى لأدلة الأربعة؛ لأنه داخل فيه، والضائقة في تقدّم أحدهما على الآخر هذا؛ وقدّمنا إلخ. **وقدّمنا القياس إلخ** وإن كان في ظاهره فساد. **لأن العبرة إلخ**. دليل على الأمرين: أحدهما تقديم الاستحسان على القياس، والثاني تقديم القياس على الاستحسان. **الثاني**: من هذين الأمرين.

من تلا آية السجدة إلخ: حاصله أن المصلّي إذا قرأ آية السجدة بين الصلاة وأرد أن يؤدّي السجدة في الركوع بأن سوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة، كما هو المعروف بين الحفاظ، فيجوز قياساً. =

في صلاته أنه يركع بها قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَابَ﴾، وفي الاستحسان لا يجزئه؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع ^{وهو غاية انتعاضه} خلافه كسجود الصلاة، فهذا أثر ظاهر، ^{أي لا يكفي} فأما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس أولى ^{من الاستحسان} بآثره الباطن. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قرينة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر، وإنما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً،

= وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهات في الحضور، ولذا أطلق اسم الركوع على السجود في تلك الآية، وذلك* لأن الحرور وهو أن يقع على الأرض لا يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة، فلما ثبت أن الركوع والسجود متشابهتان في الحضور، والمقصود في سجود التلاوة هو الحضور، فيجوز الركوع قياساً على السجدة لاشتراك وصف الحضور بينهما.

خلافه أي دونه في التعظيم، وهذا لا يوجب أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذا في سجدة التلاوة، وإلى هذا أشار بقوله: "كسجود الصلاة لا يتأذى بالركوع" إلخ. **فهذا** أي كون الركوع غير السجود وعدم كفاية أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما بغير دقيق فعليه فساد، ولهذا رجح القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا سمي القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: فأما إلخ.

وجه القياس أي وجه ضعف القياس في بادي النظر "فمجاز محض" أي ثبوته بالمجاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب، والمجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف، وقد كان بناء القياس على المجاز، وساء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وفساد القياس في بادي الرأي.

بآثره الباطن والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي فاسداً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر الدقيق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن أثر القياس في الباطن قوي، وأثر الاستحسان ضعيف، فثبت الأول بقوله: "بيانه" أي بيان أثر الباطن للقياس. **لا يلزم بالنذر** فلو كان قرينة مقصودة لوجب بالنذر، فهذا دليل على كونه غير قرينة مقصودة. **ما يصلح تواضعاً** ليمتد المطيع المنقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود، منها قوله تعالى: ﴿وَبِهِ شَخَّدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ صُغْدٌ وَكِرْهٌ﴾ (الرعد: ١٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿لَمْ يَرَأَ مِنْهُ يَشْخَذُ﴾ (الأنعام: ١٨)، أي يتواضع له أهل السماء والأرض، فعلم أن المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع.

* **وذلك**: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلاة والركوع في غيرها،
فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي، وهذا
قسم عزّ وجوده. كما هو في القياس المذكور كما هو في الاستحسان المذكور

[المستحسن بالقياس الخفي]

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى. ثم المستحسن بالقياس الخفي يصحّ تعديته،

هذا العمل. أي يحصل منه هذا المقصود، فيجوز أن يتوب أحدهما متى الآخر، فحذر الركوع مقدّم السجود سبباً
لإشراك العلة وهي لتوضيع، فهذا أثر باطل بقياس، وأما ضعف سبب الاستحسان فببطلانه بخلاف إجماع
سجود الصلاة بل هو قرينة مقصودة حتى يبره بالمدرك، فبما كان قرينة مقصودة فلا يتأذى بعينه. **عبرها** أي الصلاة،
حيث لا يتوب عن سجود التلاوة، وحاصله أن قياسكم لسجود التلاوة على سجود الصلاة حيث قسم كما
لا يتأذى سجود الصلاة بعينه فكذلك سجود التلاوة لا يتأذى بعينه من الركوع، وكذا قياسكم بركوع في الصلاة
على ركوع في غير صلاة حيث قسم كما أن ركوع في غير الصلاة لا يتوب عن سجدة التلاوة فكذلك
ركوع في الصلاة يعني أن لا يتوب عنها فاسد في إمعان نظر ورب كان في ندي الرأي صحيحاً، ووجه
الفساد أن السجود في الصلاة قرينة مقصودة، وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف، فكيف يصحّ أن يقاس
أحدهما على الآخر في عدم أداء السجود بعينه، وإن ركوع في غير الصلاة ليس بعادة، والركوع في الصلاة
عادة، ولشرط فيما يتأذى به السجود أن يكون عادة، فكيف يصحّ أن يقاس أحد ركوعين على الآخر في
عدم أداء سجود التلاوة به. **وهذا**: أي ترجيح القياس على الاستحسان.

القسم الأول وهو أن ترجح الاستحسان على القياس. **أن يحصى** فمن شاء أن يصح على أمثله فيرجع إلى
الهداية، فإنه ممنوع من هذا القسم، وقد ما أوردنا مثلاً أنه علم أن الاستحسان دليل معارض للقياس الخفي،
ولذلك معارض للقياس الخفي من وجهين وضرورة وقد يكون قياس خفي، فقال في الأول: الاستحسان
بالأثر، وفي الثاني: الاستحسان بالإجماع، وفي الثالث: الاستحسان بالضرورة، وفي الرابع: الاستحسان بالقياس،
وكما ثبت بالقياس الخفي حكم شرعي ثبت لكل واحد من تلك الأقسام الأربعة، لكن الحكم ثابت بالقياس
الخفي يتعدى إلى غيره، وأما حكم ثابت بتلك الأقسام فقد تعدى وقد لا، فأراد مصنف أن يبين المتعدي وغير
المتعدي، فقال: **ثم المستحسن** ما فتح وهو حكم الثابت بالاستحسان. **تعديته** إلى غيره، لأنه قياس من كل
وجه، غير أن أثره القوي خفي.

بخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني. ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً؛ لأنه المدعي، ويوجبه استحساناً؛ لأنه يكره وجوب التسليم بما ادّعاه المشتري ثمناً،
 البائع
 أي يسلم جميع

خلاف المستحسن بالأثر إلخ: فإن الحكم الثالث من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة اقياس الخمي لا يتعدى إلى غيره؛ لأنه غير معول بعلّة حتى يصحّ التعدية باسئراك العلة، بل هو معدوم عن القياس، ثابت بالنص والإجماع والضرورة.

كالسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس يأتي عن بيع اسم؛ لأنه بيع معدوم، ولكنه ثبت بالنص، وهو قوله **لا** "من أسلم مكمه فيسلم في كيل معلوم". [الحارثي، رقم ٢٢٤٠] فلا يصحّ تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم **والاستصناع.** مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه انعقد الإجماع على جواز الاستصناع، وهو أن يأمر إنساناً ليحيط له بقميص مثلاً نكداً، ويبين صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلاً ويسلمه الدراهم أولاً، وقياساً يأتيه؛ لأنه بيع معدوم حقيقة وهو معدوم وصفاً، ولا يجوز بيع المعدوم إلا بعد تعيينه حقيقة أو ثبوته في الدمة، فأما ما هو معدوم من كل وجه فلا يجوز بيعه، ولكن لأمة تركوا القياس وأجمعوا على جوازه من غير تكثير، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً بقياس، فلا يجوز تعديته.

وتطهير الحياض إلخ: مثلاً للاستحسان بالضرورة، فإن الخوص والمير والآية إذا تحسنت صهرت بإخراج الماء الموجود في الخوص وصب الإناء، فتطهر هذه الأشياء ثبت بالضرورة المحوجة لعامة الناس إلى ذلك، وللضرورة تأثير في سقوط الخطأ، ولكن لقياس يأتي تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل إناء بحيث لا يبقى بقية، وصب الماء على الخوص واسر بعد ذلك للتطهير كما يصب على الثوب وغيره عسراً جداً، فلا بد أن يدخل فيهما الماء للتطهير، وهذا لا يحصل الطهارة؛ لأن الماء الداخل في الخوص والذي سعى من المير يتجسس ملاقة الحسن، وكذا الدلو يتجسس ملاقة الماء، ولا يزال يعود وهي خسة، وعلى هذا فليس الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز تعديه. **ألا ترى أن الاختلاف إلخ:** تأييد لقوله: والمستحسن بقياس الخفي يصحّ تعديته، وخاصه إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بأن قال اسأئ: نعمت مائتين، وقال المشتري: مائة، فالقياس أن لا يخف اسأئ.

لأنه المدعي: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لا تخف على المدعي **بما ادّعاه إلخ:** وحاصل القياس يقتضي يمين المشتري فقط؛ لأنه يكره زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتحافا؛ لأن المشتري أيضاً يدعي عليه وجوب المبيع بمقدار أقل، والدائع يكره، فيكونان مدعين من وجه ومكرين من وجه، فيجب الخف عليهما، وبعد الحلف يفسخ القاضي البيع.

وهذا حكم تعدى إلى الوارثين والإجارة، فأما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر، بخلاف القياس عند أبي حنيفة رحمته الله، فلم يصح تعديته.

وهذا حكم أي وجوب التحالف عليهما وفسخ البيع بعده ثبت بالقياس الحقي. الوارثين بعد موت البائع والمشتري، فإنه إن اختلف وارثاهما في الثمن قل قص المبيع فيتحالفان ويفسخ القاصي البيع، كما كان يفسخ في أمورين. والإجارة أي يتعدى حكم البيع إلى الإجارة إذا اختلف المواجه والمستأجر في مقدار الأجره قبل استيلاء المستأجر المفعلة، يتحالف كل واحد منهما، وتفسخ الإجارة دفع الضرر، هذا كله قبل القبض.

فأما بعد القبض الخ يعني إذا اختلف البائع والمشتري بعد قص المشتري المبيع في مقدار الثمن فقل البائع بعث بمائتين، وقال المشتري: اشتريت بمائة، فحيث القياس أن يجب ايمين على المشتري فقط؛ لأنه مكر لوجوب الريادة، ولا يدعي على البائع شيئاً؛ إذ المبيع في يده لكن الأثر وقوله: "إذا اختلف المتبايعان والسنة قائمة غالما وتراداً"، [الحارثي، رقم ٢٢٢] يقتضي التحالف بينهما؛ إذ لفظ "التراد" يشير إلى حرمان التحالف بعد القبض؛ إذ التراد لا يتصور إلا بعد انقضاء، فهذا استحسان بالأثر، فلا يتعدى حكمه عند الشبهين إلى الوارثين إذا اختلف بعد موت أمورين، فكان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف؛ لأنه بعد القبض ثبت بالأثر محالماً لقياس، فيقصر على مورده، ولا إلى المواجه والمستأجر إذا اختلفا بعد قص المعقود عليه خلافاً لمحمد رحمته الله، فإن عنده يجري التحالف في جميع هذه الصور.

اعلم أنه اختلف العلماء في العلة المستسقة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي ونو بكر الراري وكثير من اعرافيت الإمام مالك وأحمد بن حنبل وعمامة المعتزلة حار أن تكون العلة محصورة بأن يوحد الموصف الذي سمي به علة في بعض المواضع، ولا يوجد الحكم مانع؛ لأن العلة الشرعية أمانة على الحكم جعل لفاعل وسبب موقعة نفسها، فيجوز أن لا تكون في بعض المواضع أمانة كالغيبه الرطب، إنه أمانة على المطر وقد لا يوجد المطر ويوجد العيم، وهذا لا يقدح في كونه أمانة، وقد أكثر مشايخ الحنفية قديماً وحديثاً وهو "طهر قوي الشافعي وهو لمختار عند المصنف. لا يخور؛ لأنه لا يجوز؛ إما أن يتخلف الحكم عن لعبة مانع أو لا، والثاني باطل لا يحق بطلانه، والأول أيضا باطل؛ لأن علل الشرع أمارات وأدلة على أحكام الشرع، بمعنى إنما وجد العلة كانت موقعة للحكم ودليلاً عليه، فإذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة. ولما أجاز بعض مشايخا تخصيص العلة وقال. هذا مذهب علمائنا الثلاثة مستنداً بالاستحسان، فإن عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقاً، وهو قول تخصيص العلة؛ لأن القياس ثبت في صورة الاستحسان الذي هو قياس حقي في مقابلة القياس الحقي، فإذا عمل بالاستحسان وترث القياس فقد حصصت العلة اموجوده في القياس حيث لم يثبت الحكم موافق لقياس مانع، وهل هذا إلا تخصيص العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن اللعبة في بعض الصور مانع، فردّ المصنف بقوله: ثم الاستحسان إجماع

[الاستحسان ليس من باب خصوص العلة]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة؛ لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه الاستحسان أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة، وكذا نقول في سائر العلة المؤثرة.

[فعل الناسي عقو^{لا لأن عدمه}]

وبيان ذلك في قولنا في الصائم^{حق}

ثم الاستحسان إلخ حتى يصح الاستدلال به. لأن الوصف الذي هو علة نخسب الظاهر في القياس المذكور. في مقابلة النص إلخ والاستحسان يتحقق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة للقياس؛ إذ من شروط صحته عدم النص، فإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يعتبر في مقابلة القياس بموت شرطه، فإذا فات الشرط فات المشروط، وهو القياس هنا، فإذا فات القياس فأي العلة في القياس، وكذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة. مثل الكتاب والسنة فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب والسنة؛ لأهما بضآن، فكذا لا يجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لأهما في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما يثبت بالنص والإجماع والضرورة يثبت بالقياس أيضاً، فهذا جوابكم في الاستحسان الثالث بالأمور الثلاثة صحيح فما حواكم في الاستحسان الثابت بالقياس أشار امصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلخ.

الاستحسان الذي المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم، فكما لا يصح القياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان أيضاً كما مرّ دليله آنفاً، فحاصل الرد أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلة، أي ليس بدليل محصّن للقياس، حتى يقال: إن عدم الحكم ثأت مع وجود العلة لمانع من القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مرّ بيانه آنفاً، فإذا لم يصح القياس لا يوجد العلة. قام العلة كما توهم بعض مشايخا المستدلين على جوار تخصيص العلة بالاستحسان. وكذا أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخف الحكم عنها.

العلل المؤثرة التي تخف أحكامها في بعض المواضع من أن تخلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخف الحكم عنها لمانع، كما يقول أصحاب التخصيص. وبيان ذلك أي بيان أن عدم الحكم عدداً =

إذا صبَّ الماء في حلقه: إنه يفسد صومه؛ لفوات ركن الصوم، ولزم عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العذر قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع، وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجنابة وصار الفعل عفوًّا، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقه كثير ومخلص كبير.

= عدم لعنة، وعندهم مانع مع قيام لعنة. **صب الماء إلخ** بالإكراه وهو ذكر لصومه، أو في يوم. **ركن الصوم**: وهو الإمساك بوصول الماء المفطر إلى حلقه، ففساد الصوم حكم غيبته فوات ركن الصوم وهو الإمساك. **الناسي**: من لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعنه فساد موجودة، وهو فوات الإمساك، ومع هذا لا يفسد صومه، فيجب عن هذا انقضاء كل واحد مما وُمن حوّر تخصيص العلة حسب رأيه. **حكم هذا التعليل**: ثمه وهو فساد الصوم في ساسي. **وهو الأثر**: وهو قوله **لأن** من سبي وهو ضائم فأكل أو شرب فبطل صومه، وإنما أطعمه الله وسقاه. رواه سحري [رقم: ١٩٣٣] ومسلم [رقم: ٢٧١٦]، فعندهم امتناع الحكم مانع مع قيام العلة. **انعدم الحكم**: وهو فساد صوم ساسي؛ لعدم هذه العلة، لا أن العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو فساد الصوم لمانع، وإنما قلنا: العلة معدومة. **إلى صاحب الشرع**: كما قال **لأن**: 'لأن' أعطاه الله وسقاه [سحري، رقم: ١٩٣٣]، فإسبب لإطعام واستقاية، أي لله تعالى، وهو صاحب الحق. **عفوًّا**: فكأنه لم تأكل، ولما عدم العلة وهي الأكل هذا الاعتناء، فبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم. **ومخلص كبير** من جميع ما يرد عيب من موضع خصوص العذر. لما فرغ المصنف **عليه السلام** عن بيان نفس النفس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي الأثر المرتب عليه.

[حكم القياس]

وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، ليثبت فيه بغالب الرأي على
 أي حكم الأصل أي فرع مثل حكم النص
 احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا، وعند الشافعي ^{حيث} هو صحيح
 أي التعليل بدون التعدية، حتى جَوَزَ التعليل بالثمنية، واحتج بأن هذا لما كان من جنس الحجج
 هذا الفريق على صحتها وجب أن يتعلّق به الإيجاب كسائر الحجج.

لا نص فيه: ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي؛ إذ من شروط صحة القياس عدم ديس آخر فوفه **فيه** أي فيما لا نص
 فيه وهو الفرع. **بغالب الرأي إلح** وإنما قال: "بغالب الرأي"، لأن القياس من الأدلة الظنية دون القطعية وإن كان
 وجوب العمل به بطريق اليقين. وفي قوله: "على احتمال إحصاء" إشارة إلى مذهب مصور ومسيث جمهور، وهو أن
 كل مجتهد يخطئ ويصيب. **عندنا:** أي عند عامة متأخريين، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد الله البصري
 من المتكلمين، حتى لو جلا انتعيل عن التعدية كان باطلاً، فاقياس والتعليل عند هؤلاء مترادفان.

وعند الشافعي ^{حيث} بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل وأبي الحسن البصري وعند
 إجماع والقاضي أبي بكر الباقلاني. **بدون التعدية** فالتعليل عندهم أعم من قياس، وقياس نوع منه؛ لأن التعليل على
 قسمين، فإن كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً، وإلا فهو تعليل يخص أي محدد عن التعدية،
 وتسمى العلة علة قاصرة، فإن كانت هي مصدوصه أو مُجمَعاً عليها فلا خلاف في صحتها عند الفريقين، وإن كانت
 مستترة كالثمنية في التقدير حرمة الرأ عند الشافعي ^{حيث} فهي عند الفريق الأول غير صحيحة، وعند الثاني صحيحة.

بالثمنية فعند الفريق الثاني علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين، وهي مخصوصة في التقدير أي الذهب والفضة، حتى
 إن ثبت الثمنية في غيرهما لا يخرم البيع بالتفاصيل، فهي غير متعدية. **بأن هذا:** أي التعليل بالعلة القاصرة المستترة.
الحجج الشرعية التي بها يتعلق الأحكام الشرعية. **الإيجاب:** أي إثبات الأحكام مطلقاً سواء تعدى إلى الفرع
 أو لم يتعد **كسائر الحجج** الشرعية من الكتاب والسنة، فأحكم بثبتهما سواء كانا حاصيين أو عاميين.

* **مثل:** وإنما قدّرنا لفظ المثل؛ لأن تعديه عن حكم الأصل غير ثابت؛ لأن الشيء متى تعدى عن محله فرع محله
 الأول عنه، وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان، ولا يفرغ.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف.
وجه قولنا: أن دليل الشرع لا بدّ، وأن يُوجب علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب علماً،
ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يصحّ
قطعه عنه، فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية. ^{أي في الأصل} **فإن قيل:** التعليل بما لا يتعدى ^{أي عدوى الحكم} يفيد
اختصاص حكم النص به. قلنا: هذا يحصل بترك التعليل، على أن التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى، فتبطل هذه الفائدة.

ألا ترى أن دلالة الخ تأييد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علة لحكم أمر يثبت من التأثير والتعديل
وغيره من الأمور، وكونه متعدياً أو غير متعد أمر آخر يشأ من كونه عامّاً أو خاصّاً، فالتأثير والتعديل وغيره من
الدلائل الدالة على كون الوصف علة للحكم لا يقتضي أن يكون متعدياً، بل التعدية إنما يعرف من كونه عامّاً،
فإذا دلت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فيسعي أن يحكم على صحته، سواء تعدى أو لم يتعد؛ لأنه أمر
آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط.

علماً أي يقياً لكونه دليلاً طبعياً بالاتفاق. **فوق التعليل:** لأنه قطعي، فأى حاجة إلى أن يضاف حكم الأصل
إلى التعليل الذي هو أضعف من النص مع وجود النص فيه. **عنه** أي عن النص وإنجازه إلى التعليل.

سوى التعدية فلو حلا عنها أيضاً كما حلا عن العلم كان عتاً وباطلاً، وأما العلة القاصرة المنصوصة فهي
يست على هذا الدّيدن؛ لأنها مفيدة نعلم؛ إذ الشارع ما نصّ عليها فقد أفاد علماً بأنها هي المؤثرة في الحكم،
ولا فائدة أعظم منها **فإن قيل:** منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أن لا نسلم
الاحتصاص في هاتين الفائدتين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل
المجتهد بالتعليل لتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

بترك التعليل: لأن هذا الاحتصاص كان ثانياً قبل التعليل يفوت العموم الحاصل به، ففقي الخصوص على حاله.
لا يمنع التعليل بما يتعدى لأنه كما جار أن يجتمع في الأصل وصفان متعديان، أحدهما أكثر تعدياً من الآخر كذلك يجوز
أن يجتمع فيه وصفان، أحدهما يتعدى والآخر لا يتعدى، فإذا عُلّ المجتهد بوصف غير متعد لا يحصل الاحتصاص به؛
لأن الوصف المتعدى موجود فيه، فيجب عليه أن يعمل بوصف متعد؛ لأنه أقرب إلى الاعتبار بالمأمور به من غير المتعدى، =

[دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، **طرديّة ومؤثرة**. وعلى كل واحد من القسمين **ضروب** أي دفع القياس المخالف **من الدفع**.
أي طردية والمؤثرة

[العلل الطردية أربعة]

أما وجوه دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله، وذلك مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأذى إلا بتعيين النية،
أي قول الشافعية

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أنتم الاختصاص فيه بوصف غير متعدّ بطل الاختصاص. **هذه القادة** التي قلتم بها، وهي اختصاص حكم النصوص. ولما فرغ من الحكم شرع في بيان دفعه، **طرديّة**: والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدمًا عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع بصر أو إجماع. والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافعية **تحتج** بها، ونحن بالعلة المؤثرة. ودفع العلل الطردية على وجه ينجي الشافعية إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغيير بعض القواعد وإرديادها.

ومؤثرة والعلة المؤثرة ما طهر أثرها بنص أو إجماع في جسس الحكم المعلل بها، كطواف الطرة ظهر كونه عنة في سقوط حكم الحجاسة في سورها بحديث صحيح كما مرّ بيانه، فتذكره. **صروب من الدفع**: كما ستقف الآن إن شاء الله تعالى. **القول بموجب العلة**: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدلّ، ولهذا قدّم على غيره؛ لأنه أقطع للمناظرة. **الممانعة**: والنزاع فيها أقل بالنسبة إلى مادوها، فلهذا قدّمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دفعاً من المناقضة قدّم عليها. **ما يلزمه المعلل بتعليله**: مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه. **الا تعين النية**. بأن يقول: بصوم غد نويت لفرض رمضان بأن ينوي لكل يوم، وقد أثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية، وهي الفرعية للتعين؛ إذ مهما توجّد الفرضية توجّد التعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة =

[فساد الوضع]

وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم؛ لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين، ولإبقاء
النكاح مع ارتداد أحدهما،
أي تعليل الشافعية

= فنحن نقول: لاسم أن الحكم هو التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، فما استوعبت الوجه في الفرض
صير الإكمال إلى تثليث غسله، ولما لم يستوعب الرأس في المسح؛ لأن فرض المسح بمقدار ربع الرأس عندنا،
ومسح أشعره عندهم صير إكمال المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثليث، فيكون المسح هو دون التثليث.

وفي نسته إلى الوصف: بأن يقول بعد تسييم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم: لاسم أن هذا
الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر، كما نقول في المسألة المذكورة: لاسم أن التثليث في الغسل
منسوب إلى اركية بأن تكون هي علة للتثليث، بدليل الانتقاص بالقيام والقراءة، فهما ركنا في الصلاة، ولايسر
تثبيتهما، والمضمضة والاستنشاق في غير الصلاة حيث يسر تثبيتهما، وإهما ليسا بركن في الوضوء.

فساد الوضع: وهو كون الوصف في نفسه آتياً عن الحكم ومقتضياً لصده بأن يثبت نص أو إجماع كونه علة لنقص
هذا الحكم، فإذا أورد على المستدل هذا السؤال يضطر إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان املازمة والتأثير في القياس.

بإسلام أحد الزوجين: فإهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين، فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة، بمجرد
الإسلام من غير توقف على قضاء القاضي، وانقضاء العدة كردة أحدهما، وإن كانت مدخولاً بها فعند مضي
ثلاث حيض، فقد جعلوا الإسلام علة الفرقة، ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد، فإن الإسلام لا يصلح أن يكون
علة الفرقة؛ لأنه عرف عاصماً بحقوق لا رافعاً لها، فيسعي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح
بيهما كما كان، وإلا تصاف الفرقة إلى الإباء لا إلى الإسلام، والإباء يصح أن يكون علة الفرقة.

ولإبقاء الخ: عطف على 'إيجاب الفرقة' أي ومثل تعييبهم لإبقاء النكاح الخ، إذا ارتد أحد الزوجين - وأعيد
بأنه العطي - فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة في الحال اتفاقاً، وإن كانت مدخولاً بها فكذلك عند
حلفاً شافعية، فعندهم لا تقع الفرقة حتى تنقضي عدتها، فتعليلهم (لإبقاء النكاح وقت ارتداد أحدهما إلى
انقضاء العدة بأن هذه فرقة وحسب بسبب طارئ على النكاح غير ماف إياه وهو الردة، فوجب أن يتأجل إلى
انقضاء العدة في المدخول بها لطلاق) فاسد في وضعه؛ لأنه تعليل لإبقاء الشيء مع ما ينافيه وهو الارتداد، فإنه
مناف للنكاح؛ لأنه يصل عصمة النفس وأمال جميعاً، والنكاح مني عني العصمة، وما كان الحكم يضاف إلى
أحداث أبدأ أو إلى آخر الأوصاف وجوداً، وفيما نحن فيه الردة حادث، أسسها فرقة إلى الردة، فإذا ثبت لعدة
ثبت المعلول، وهو الفرقة من غير توقف إلى انقضاء العدة، ولا يذهب إلى المهم أن الشافعية يحضون الارتداد علة =

فإنه فاسدٌ في الوضع؛ لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق، والردة لاتصلح عفواً.
أي تعديله في الصوريين

[المناقضة]

وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان، فكيف افترقا في البية؟ قلنا: هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة، فيضطرُّ إلى بيان وجه المسألة، وهو أن الوضوء تطهير حكمي؛ لأنه لا يعقل في المحل نجاسة، فكان كالتيمم في شرط ^{إذا كان أمراً تعديلياً} النية ليتحقق التعبد،

= إبقاء الكاح، ولهذا قال المصنف: "مع ارتداد أحدهما" لا بسبب ارتداد أحدهما.

فاسد في الوضع الخ لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق في الصورة الأولى. والردة لاتصلح عفواً في الصورة الثابتة، فإنه لو أبقيا الكاح مع الردة التي هي مافية به لزم أن تجعل الردة عفواً أي حكم المعلوم يمكن الحكم بقاء الكاح كما جعل الأكل عفواً في حق الناسي، والردة ككوها عداية الفسخ لاتصلح أن تكون معفوة **المناقضة** وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة، سواء كان التحلف مانعاً أو لغير مانع، هذا عند من لم يخوّر تخصيص العلة؛ إذ التخصيص مناقضة عندهم، وعند من حوّرته هي تخلف الحكم عن العلة التي ادعى كونها علة لا مانع، فإن كان التحلف مانعاً لا يستلزم مناقضة عندهم، وبعد عند أهل المناصرة عن هذا بالنقص والمناقضة، فهي مرادفة عندهم للمع. **افترقا**: أي لا تفرقان في البية، فإن كانت البية شرطاً في التيمم يجب أن يكون شرطاً في الوضوء أيضاً؛ لأهما طهارتان مساويتان، فكيف تشترب في أحدهما ولا تشترب في الآخر، فأجبت عن هذا بطريق المناقضة. **والبدن عن النجاسة** فإنه أيضاً طهارة مشروطة للصلاة، فيبقي أن تفرص فيه البية أيضاً، ولو كانت علة البية هي الطهارة كما فتنتم، فلم يتخلف عنها حكمها ولكن في هذا مثال الطهارة موجودة، والحكم وهو البية متخلف بالاتفاق، فلا بد أن يضطر أحصم حسند إلى بيان الفرق بينهما والقول بانثائير، وإليه أشار المصنف بقوله: فيضطر الخ. **وجه المسألة** أي المعنى الذي به يظهر الفرق ويدفع النقص.

تطهير حكمي: أي أمر تعديلي غير معقول. **ليتحقق التعبد**: إذ التعبد موقوف على البية كالتصلاه والصوم، بخلاف غسل الثوب واسد عن النجاسة، فإنه طهارة حقيقية، وإزاله للحس الحقيقي وهو أمر معقول لا يحتاج إلى النية، فاحاصل أن علة البية الطهارة الحكمية لا مطلق الطهارة، فالحكم الذي هو البية هنا لم يتخلف عن العلة وهي الطهارة الحكمية كالتيمم والوضوء مثله في كونه طهارة حكمية، فقول في جوابه: الوضوء إنما يبرم =

فهذه الوجوه تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.
لكي يحصل لهم الخلاص عنها

[دفع العلل المؤثرة]

وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تحتل
المناقضة، وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أو الإجماع، لكنه إذا
تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة،

= بعد خروج الحس لروال الطهارة؛ إذ البدن كله يتحس بحروح الحس أي نجس كان، فهذا أمر معقول،
فكان القياس أن يعسل البدن كله بعد خروج الحس فالحس الذي كان أقل حروجا بقي الحكم فيه على
القياس كامئ، وأما ما كان أكثر حروجا كانول فاقصر فيه على غسل الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن
في الحدود ووقوع الأثام منه، دفعا لمخرج؛ لأن في غسل كل البدن بكل مرة حرجا عظيما، فلاقتصار على
الأعضاء الأربعة غير معقول، والوضوء ليس هذا الاقتصار حتى يعد أمرا غير معقول فيحتاج إلى النية، وأما نجاسة
البدن بخروج الحس وإزالة الماء لها فأمر معقول لا يحتاج إلى النية بخلاف التيمم، فإن التراب فيه ملوث في نفسه
غير مطهر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية فيه. **الوجوه** الأربعة إذا أوردت على العلل الطردية.

إلا المعارضة: فيه إشارة إلى أنه تجري فيها الممانعة، وهو ما قلنا هو القول بموجب العلة ولا تجري فيها ما بعد الممانعة،
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع: فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لا تحتل اساقصة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل
واحد من الكتاب والسنة والإجماع لا تحتلها. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالمخرج من البدن، فإنه علة
للحدث، فظهر تأثيره في الحدث مرة في السنين بقوله تعالى: ﴿وَأَوْجَاءُ حَدْ مِنْكَ مِنْ تَعَاطَى﴾ (السجدة: ٤٣)، ومثال
ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف، فإنه علة لعدم نجاسة سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرة في سور الهجرة
لقوله ﷺ: 'إِنَّمَا هِيَ مِنَ الصَّوْافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوْافَاتِ' [الترمذي، رقم: ٩٢]، ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع
كالإتلاف، فإنه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تمويت جنس المنفعة على الكمال، وحد
السرقة إنما شرع راجرا لا متلعا بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لرم الإتلاف المصوغ إجماعا، فتدث العلل
لا تحتل فساد الوضع أصلا بأن لا تصلح علة؛ لأنه ظهرت عيبها مرة من الكتاب والسنة والإجماع، وأما المناقضة
فيها تتجه عليها صورة وإن لم تتجه حقيقة. وإليه أشار بقوله **لكنه إذا تصور الخ:** وهي الدفع بالوصف ثم =

كما نقول في الخارج من غير السيلين: إنه نجس خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسئل، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دم، فإذا رآل الجلد كان ظاهراً لا خارجاً، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة، وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجة، من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتحزّي، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم الحكم لعدم العلة،
هو الخارج النجس عنه
أي في مكانه صار الدم ونحوه
في غير المسائل

= بالمعنى اثبات الوصف ثم بالحكم ثم بالعرض، وتفصيل يأتي، انتظروا. فمعنى المقصود دفع بالمعنى الثابت بالوصف، وبعبارة أخرى من الأقسام الأربعة. الخارج من غير السيلين إلخ. والخارج النجس عنه لمحدث، وقد ثبت تأثيره مرة في تسبين بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْمَرْجِ عَلَيْهِ، أَيْ عَلَى تَعْيِيبِ هَذَا بِالنَّجَسِ مِنْ قِبَلِ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. إِذَا لَمْ يَسْأَلْ. أَيْ مَا يَحْدُورُ مَحْرَجُ فَإِنَّهُ نَجَسٌ حَارِجٌ وَلَيْسَ حَدَثٌ، فَقَدْ خَلَفَ الْحُكْمُ وَهُوَ احْدَثٌ عَنْ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَهِيَ خَارِجٌ؛ لِأَن تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطَبَةٌ وَفِي كُلِّ عَرَقٍ دَمٌ.

ظاهراً لا خارجاً. فاحاصل أن الوصف الذي هو علة لمحدث ليس بموجود في مادة التلحف، فإن العلة هي المحرج النجس، وما لم يسئل ليس خارج بل هو ناد. ثم بالمعنى الثالث إلخ. أي ثم ندفعه ثانياً لعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة محكم، فإذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لم يتحقق الحكم كما نقول في ذلك المثل بوسم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان سببه علة. وهو وجوب إلخ: لأنه يربط خروج النجس الظهارة الحاصلة للبدن كله، فيجب أولاً غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعاً لمخرج. فيه. أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع.

ما يكون منه. أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج، فإن النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط. لا يحتمل إلخ. فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل بدن لا محالة. لعدم العلة: فكأنه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو الحدث، لا أن لعله موجوداً والحكم متحقق كما قال خصم.

ويورد عليه صاحب الجرح السائل **فندفعه** بالحكم ببيان أنه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت، وبالعرض؛ فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول، وذلك حدث، فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت فكذلك **ههنا**.
من هذا التعليل في صورة سلس البول

ويورد عليه إلخ: عطف على قوله: "فيورد عليه ما إذا لم يسئل"، واحاصل يورد عينا من حاسب الشافعي رحمته في المثال المذكور نقصان، الأول ما دفعناه بطريقتين، والثاني هو صاحب الجرح السائل، فإن ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس يحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجوداً.
فندفعه إلخ: أي ندفع بطريقتين، الأول بوجود الحكم وعدم تحفه، بأن نقول: الحكم المطلوب لس متحلف عن العلة، وهذا الطريق قسم ثالث، والقسمان الأولان مرّ ذكرهما، والرابع سيجيء. **بيان أنه إلخ:** يعني لاسلم أن ما يخرج مثل جرح السائل ليس حدث بل هو حدث، وسكن تأخر حكمه للمصرورة إلى ما بعد خروج الوقت، ولهذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد خروج الوقت.
وبالعرض. عطف على قوله: بالحكم، أي بدفعه ثانياً بوجود العرض من العلة بأن نقول: فإن عرصا **إلخ.**
التسوية إلخ: ولحقاق الفرع بالأصل وذلك حاصل، وإليه أشار بقوله: وذلك البول الذي جعلناه أصلاً.
ههنا يعني الدم كان حدثاً، فإذا لزم صار عفواً، فحصل استساوي بين البول امقيس عبيه والدم وما يخرج من بدن الإنسان، حيث يصير بسبب الدوام عفواً كالبول، وهذا قسم رابع، فتم أقسام دفع النقض. ولما فرع من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة.

[أنواع المعارضة]

أما المعارضة فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة، ومعارضة خالصة.

النوع الثاني

النوع الأول

[القلب]

أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب، وهو نوعان، أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علةً، وهو مأخوذ من قلب الإناء، وإنما يصحّ هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم، مثل قولهم: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبتهم كالمسلمين. قلنا: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيبتهم،
قلب الصحيح
النوع من القلب
أي الشافعية

المعارضة وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعينه فهو النوع الأول وإلا فهو النوع الثاني. **معارضة فيها حج**، فمن حيث تدّ على نقيض مدعى المعلن تسمى معارضة، ومن حيث أن دليله لم يصحّ دليلاً له، بل صار دليلاً لخصم تسمى مناقضة خذل في الدليل، ولما كان المعارضة أصلاً فيه والنقص ضمنيّاً؛ لأن النقص القصدي لا يرد على الدليل المؤثّر، سميت معارضة فيها المناقضة، لا مناقضة فيها المعارضة.

فالقلب أي هي القلب في اصطلاح الأصول والمناصرة، والقلب تعبير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها، بأن يجعل المعلول علةً والعلة معبولاً مثلاً على مثال قلب الإناء.

قلب الإناء أي جعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها، فإن العلة لكونها أصلاً كانت أعنى من الحكم، والحكم لكونه تبعاً كان أسفل منها، وهذا القلب يصير أعلى التعليل أسلفه وأسفله أعلاه، فكان كقلب الإناء.

بحكم بأن يجعل المستدلّ حكم الأصل علة لحكم آخر فيه ثم عدّه إلى الفرع، وأما إذا كانت العلة وصفاً محصاً فلا يقبل هذا النوع كالمسلمين. والحاصل أن عدّهم الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المحصين من المسلمين يرحمون، وغير المحصين يجلدون هكذا الكفار يجب أن يرحم المحصون منهم ويحد غيرهم، فجعلوا حدّ المائة عنة لرحم النبي بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي، وعندنا ما كان الإسلام شرطاً للإحصان فالكفار كلهم غير محصين، فليس عليهم إلا الحد، بكرهم وئيبتهم فيه سواء، عارضاهم بالقلب.

قلنا المسلمون الحج أعني لانستلّم أن الحدّ عنة للرحم في المسلمين، حتى يقال: إن الحدّ يوجد في ثيبي الكفار، فيجب الرحم. أيضاً بل الأمر بالعكس، وهو أن الرحم عنة الحدّ المائة في المسلمين، فما احتمل الانقلاب =

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على المعلل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجراب، فإنه كان ظهره إليك، فصار وجهه إليك، إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للأول.

[الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأذى إلا بتعيين النية

أي الشافعية

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذي أوجهه المعلل، وهو رجم تيهيم، وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليهم، بأنه لا يصلح علة.

شاهداً له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهداً نفسه بعد أن كان شاهداً له. **وهو:** أي هذا القلب. **الجراب:** الجراب بالفتح والكسر توشه دان، والجراب إذا يقب يعمل ضاهره طاطاً وباطنه طاهراً.

فإنه: النصير للشأن أو للوصف وهذا أرجح. **إليك:** حيث كان شاهداً لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان إلى الخصم، وهو السائل حيث كان يحاجه ويقابه، فإذا قلب بعده فصار وجهه إليك.

وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك يحاجك عن خصمك، هذا إذا يراد من كاف الخطاب المعلل، فإن يراد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان معرضاً عنك، كمن يذهب معرضاً عن رجل يصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقبلاً إليك ومعرضاً عن المعلل، فحينئذ صار شاهداً على المعلل، فهذا القلب معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث أن دليله لم يدل على مدعاه، وأهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب.

تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لا يتحقق إلا بوصف رائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الأول، لا أنه تغيير له، فاندفع مايتوهم وروده من أن القلب لا يتحقق إلا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة، فيكون هذا تعليق الحكم بعلّة أخرى، فيكون معارضة محضة غير متضمنة للإبطال، فإذا قال: هذه الريادة تفسير للوصف الأول لا تغيير له فاندفع.

مثاله: أي هذا النوع من القلب. **إنه صوم فرض إلخ:** فجعلوا الفرضية علة التعيين، فعارضاهم بالقلب وجعسا الفرضية دليلاً على عدم التعيين.

كصوم القضاء، فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغني عن تعيين النية بعد تعيينه
كصوم القضاء، لكنه إنما يتعين بعد الشروع، وهذا تعيين قبل الشروع. وقد تقب
العلة من وجه آخر، وهو ضعيف. مثاله قولهم: هذه عبادة لا يمضي في فاسدها،
فوجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب...
في الجواب

تعينه: من جانب الشارع. **كصوم القضاء** فإنه يحتاج إلى تعيين واحد فكذا صوم رمضان، فهما سويا في ذلك **تعيين الخ** من جانب الشارع حيث قال: 'إذا انسح شعاع فلا صوم إلا عن رمضان'، فصوم رمضان وصوم القضاء سويا في أنه لا يحتاج إلى تعيين آخر بعد تعيين، لكن رمضان لما كان متعينا من قبل الشارع فلا يحتاج إلى تعيين العبد، وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج إلى تعيين العبد. وحاصل المقام أن أصحاب الشافعي رحمهم الله قالوا: يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان، وشدّدوا عليه بأنه صوم فرض كصوم القضاء، فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجه الفرصة فكذا يجب تعيين صوم رمضان، فجعلوا الفرصة عنة لتعين وقاسوا على صوم القضاء، فعارضاهم بالقلب وجعلوا عنة عدم التعيين ما جعلوه عنة التعيين وهو الفرصة، ولما أجمع الخصم الفرضية ولم يبين أن الفرضية عنة للتعين قبل التعيين أو بعده ففسرنا الفرصة لتي كان وصفاً شاهداً لهم، وردنا في القسب لفظ "بعد تعينه".

وقلنا: إن الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج إلى تعيين آخر، وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل ابتداء فيه، وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشروع، فكما أن صوم القضاء بعد تعيين العدد لا يحتاج إلى تعيين آخر فكذا صوم رمضان بعد تعيينه من حاشى الشارع لا يحتاج إلى تعيين آخر، وهو تعيين العدد، فوصف الفرصة كان شاهداً لهم حيث كان علة للتعيين وما فسّره في القلب، وقلنا: هذا الوصف تعيين لا يحتاج إلى تعيين آخر صار شاهداً لنا، وفي هذا التفسير ليس تغيير الوصف بل تقريره وتفسيره.

وجه آخر سوى اوجهين المذكورين، ويسمى قلب التسوية. **قولهم**. أي أصحاب اشفاعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشروع ولا تنقص بإفسادها عندهم. **عبادة لا يمضي إلح**. أي إذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصنعي لا يجب إتمامها، وهذا بخلاف الحق فإنه يجب بالشروع؛ لأن المصنعي يجب فيه بعد إفساد.

فسادها. وفي نسخة: 'فسادها'. **كالوضوء**: فأصحاب الشافعي جعل غنة عدم النجوم في الوضوء عدم الإمضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء حيث لا يغضى في فساد فقلنا: كما أن لوضوء لا يدرم بالشروع بعدم الإمضاء في الفساد فكذا الوضوء لا يجب بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد. **لما كان كذلك**: أي لما كانت هذا النوافل لا تغضى في فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يغضى في فسادها.

أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة، ولأن المقصود من الكلام معناه، والاستواء ^{هذا النوع من القلب} ^{ولا ينظر في الألفاظ} مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد، وذلك مُبطل للقياس.

[المعارضة الخالصة في حكم الفرع]

وأما المعارضة الخالصة فنوعان، أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العادة النافذة. **عمل النذر إلخ**: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء لهما، والوضوء كان عندكم أصلاً ومقيساً عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في الفرع وهو الوافل، والاستواء في الوافل لا يمكن أن يكون بعدم اللزوم؛ إذ الوافل بالنذر ترمه بالإجماع، فوجب أن يجب بالشروع أيضاً ليتحقق الاستواء فيهما، فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي ^{رحمهم} علة عدم الدوم وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه الدوم بالشروع، فكان قلباً من هذا الوجه.

من وجوه القلب من وجهين، أحدهما ما بيّنه المصنف بقوله: لأنه إلخ. والثاني ما بيّنه المصنف في هذا القول: ولأن إلخ. **بحكم آخر** أي لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية، وهو ليس بمناقض للحكم الأول وهو عدم لزوم الوافل بالشروع؛ لأن المستدل لم ينف التسوية لكون إثباتها مناقضاً لمذعاه. **المناقضة** التي هي شرط لصحة القلب. **والاستواء**: الذي أثبتته الخصم بالعبارة المذكورة. **مختلف في المعنى**: إذ الاستواء بين النذر والشروع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع أيضاً، فعلى هذا الاستواء سقوط، وفي الفرع أي الوافل باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلخ.

على وجه التضاد. فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام، وفي الفرع باعتبار الإلزام.

وذلك أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً. **للقياس**: أي قياس المعارض بالقلب؛ لأن من شروط القياس أن يتعدّى الحكم من الأصل إلى الفرع بعبية أي بلا تفاوت، وهو ههنا متف؛ إذ الاستواء الذي في الأصل متضاد للاستواء الذي أثبتته المعارض في الفرع؛ إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت، وأن يشارك أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للألفاظ، وإنما المقصود المعنى، وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح، فكيف يصح القياس. **المعارضة الخالصة**: عن معنى المناقضة، وأهل المأظرة يسمونها بالمعارضة بالغير. **حكم الفرع**: بأن يقول المعترض: لنا دليل يدل على خلاف حكمك الذي أثبتته في =

[المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة الأصل، وذلك باطل لعدم حكمه، ولفساده لو أفاد تعديته؛ لأنه لا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث أنه ينعدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم،

= المقيس، وها خمسة أقسام، كلها مذكورة بالتفصيل في المطولات. ولما أعرض المصنف عن ذكرها فاسب لنا الإعراض. **صحيح** لما فيه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بإثبات علة أخرى في ذلك محل بعينه. مثاله ما إذا قال الشافعي **ج** إن المسح ركن في الوضوء فيستثني كالعسل، فيقول في المعارضة: مسح في الرأس مسح، فلا يسر تثليثه كمسح الحف، فجعل الركبة علة لتثنيته، وقاس على غسل الأعضاء المفروضة، ونحن أثبتنا حكماً مخالفاً لما أثبتته الشافعي **ج**، وهو عدم تثنيث المسح بإثبات علة أخرى وهي المسح، وقسا على الحف، فكما لا يسر التثنيث فيه لا يسر في الرأس؛ لأن المسح الذي علة لعدم التثنيث موجود فيهما.

الأصل أي المقيس بعينه، وسميت بالمفارقة بأن يقول: عندي دليل يدل على أن العلة في المقيس بعينه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في المصولات. مثاله: ما إذا علنا في بيع الحديد بأنه مورور فويل بجسمه فلا يخور بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه الشافعي **ج** بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما قلت، وهو اتحاد القدر مع الحسن بل هي الثمنية، وتلك لا توجد في الحديد.

باطل لأنه لا يخلو إما أن يثبت معارض في مقابلة علة المستدل علة متعديّة، كما إذا علنا في حرمة بيع الحص بالخص متفاضلاً بالكيل واحسن، كالخطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الاقتيات والادحار، وهي متعديّة توجد في غير الخطة والشعير كالأرر والدحر، ويقول: تلك العلة لا توجد في الحص، فلا يخرم البيع متفاضلاً، أو علة غير متعديّة كما أثبت الشافعي **ج** في الذهب والفضة علة أخرى وهي الثمنية، وتلك غير متعديّة لا توجد إلا في الذهب والفضة، فعلى الثاني لا يصح تعجيله في المعارضة.

لعدم حكمه إذ حكم التعجيل التعديّة كما مرّ سابقاً، فإذا أثبت علة غير متعديّة يفسد التعجيل لعدم حصول الغرض منه، وعلى الأول التعجيل أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساده" وبين وجه الفساد بقوله: "لأنه لا اتصال إلخ". وخالص أن المعارضة لا تعلق لها بالمتعارف فيه إلا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يشتت بعلل شتى، فبعد فساد تلك العلة تبقى علة أخرى وهي تكفي، ولما كان المعارضة في علة المستدل فاسداً عند الأكثر بين قاعدة بعد بيان تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت بهذه القاعدة فقال: وكل كلام إلخ.

وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذا ذكره على سبيل الممانعة،
 كقولهم في إعتاق الرهن؛ لأنه تصرف يلاقي حق المرهن بالإبطال فكان مردوداً
 كالباع، فقالوا: ليس هذا كالباع؛ لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق، والوجه فيه أن
 يقول: القياس لتعديدة حكم الأصل دون تغييره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد
 والفسخ، وأنت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ.
 أي أصحاب الشافعي
 أي الإعتاق من الرهن
 أي أسع
 أي توقف
 وهو أسع ههنا
 أي إبطالا كلياً
 أي الإعتاق
 بعد الثبوت

الأصل. أي في وضعه وأصل جوهره. **سبيل المفارقة:** التي هي باطلة عند الأصوليين.
سبيل الممانعة: التي هي طريق مقول عندهم، فحيث يجرح ذلك الكلام من حيز الفساد إلى حيز الصحة. ويكون
 مقبولاً بأصله ووصفه جميعاً. **إعتاق الرهن** عنده المرهون عند امرئ أنه لا ينفذ إعتاقه إذا كان معسراً، وهم
 قولان في المؤسر. **كالباع** فكما لا ينفذ بيع العد المرهون لا ينفذ إعتاقه، والعلة المشتركة بينهما تصرف يلاقي حق
 المرهن بالإبطال. **فقالوا:** في جوابه، اعدم أن المعارضة في علة الأصل سميت بالمفارقة؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بها
 الفرق بين الأصل والفرع. وهي فاسدة عند الأكثر، فمن جور تلك المفارقة ما قال في جوابه: ليس هذا إلخ.
بخلاف العتق: فإنه لا يحتمل الفسخ، فحصل الفرق بين البيع والعتق، فعلة عدم جوار البيع هي كونه* محتملاً
 للفسخ بعد وقوعه، وهذه العلة لا توجد في الفرع أي الإعتاق، فلا يصح أن يقاس الإعتاق على البيع، فهذا الفرق
 صحيح في نفسه، لكنه لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقل منه، فحقه أن يورده على سبيل
 الممانعة، ليكون مقبولاً ومسموعاً، وإليه أشار بقوله: والوجه فيه إلخ.

ما لا يحتمل الفسخ: والرد وهو الإعتاق، والحاصل لاستلزام أن قياسكم صحيح؛ لأن الأصل هو البيع، والفرع
 هو العتق، وحكم الأصل هو التوقف؛ لأن بيع الرهن موقوف على إجازة المرهن، لا أنه باطل وفاسد في نفسه،
 فهذا الحكم لا يوجد في الفرع، فإن العتق لا يتوقف على إجازة المرهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فعلى قياسكم
 كان أن يثبت التوقف فيه ولكم لما أثبتتم أن هذا الحكم فاسد في الفرع أثبتتم حكماً آخر وهو البطلان، فقدمتم: إن
 الفرع وهو العتق باطل، وهذا الحكم حكم جديد م يتعدى من الأصل، ومع البيع لأن ذلك الحكم لم يكن موجوداً
 فيه، فكيف تعدى منه إلى الفرع، فهل هذا إلا تعبير بحكم الأصل. وما فرع عن بيان معارضة شرع في بيان دفعها.

* **كونه:** وإنما جعلنا علة عدم جوار البيع كونه محتملاً للفسخ؛ لأن حق المرهن فيه باق حيث يجمع البيع من النفاذ
 بخلاف العتق، فإنه صدر من أهله في محله، ولا يمكن للمرهن المنع من نفاذه.

فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد المتلين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجح بقياس آخر، وكذلك الكتاب والسنة، وإنما يترجح البعض على البعض بقوة فيه، وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة.

فيه أي المعارضة، وضمير المدكر باعتبار المصدر. **الترجيح** أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تدفع المعارضة، فإن أتى المستند بالترجيح تدفع بمعارضة السائل ويثبت دعوى المستند بلا مرة، فإن لم يأت به صار منقطعاً، وللسائل أن يعارضه بترجيح آخر.

عبارة عن فصل الخ فإن قيل: فضل أحد اثنين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى، فكيف يصح تفسير الترجيح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. أقول: توجيه الكلام على وجهين، الأول على حذف المضاف من فصل أحد المتلين، فتقدير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المتلين على الآخر، والثاني إيراد من الترجيح الرجحان، فتقدير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة الخ، ومعنى قوله: "وصفاً" أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلاً بل معنى في الدليل.

بقياس آخر ثابث يؤيده، فإنه يكون حينئذ في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان، كما لا يترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين؛ لأن مدار الترجيح على وصف رائد حتى يترجح شهادة عادل على شهادة فاسق لا على زيادة مستقنة، فهو ترجيح قياس بانضمام قياس آخر إليه يلزم هذا. نعم لو كان أحد القياسين قويا والآخر ضعيفاً فحينئذ يترجح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة حتى لا يترجح على آية بآية ثالثة تؤيدها، وكذلك الحديث لا يترجح على حديث يعارضه حديث ثالث يؤيده. **بقوة فيه**: فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدماً على القياس الحكي الفاسد الأثر، والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدماً على ما هو ظني. والحديث المشهور مقدماً على الخبر الواحد.

صاحب الجراحات لا يترجح الخ فإن جرح رجل رجلاً جراحة واحدة صاحبة للقتل خطأ، وجرحه آخر جراحات متعددة كسكت، ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء، ولا يترجح صاحب الجراحات المتعددة على صاحب جراحة واحدة بأن يجعل دية كاملة أو زائدة على دية، لأن كل جراحة من جراحاته عنة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة، فم يكن وصفاً، فلا يقع به الترجيح، نعم لو كانت جراحة أحدهما =

[أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

والذي يقع به الترجيح أربعة: الترجيح بقوة الأثر؛ لأن الأثر معنى في الحجة، فمهما قوي كان أولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس،
والترجح بقوة ثباته على
أي ثبات الوصف الثاني

= أقوى من الآخر بسبب موت إبيه، بأن قطع واحد يد رجل والآخر جزّ رقبته، فكان القاتل هو الحاز؛ إذ لا يتصور البقاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فحينئذ يصحّ الترجيح.

ف: اعلم - أرشدك الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لا يصحّ الترجيح بكثرة الأدلة، وذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لا يعارض إلا دليلاً واحداً من حسبه، فيتساقطان بالتعارض. فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة، فيصحّ به الترجيح، ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجح على الآخر بلا مرتبة، ودليل الفريق الأول هو أن الشيء إما يتقوى بصفة توحد في ذاته لا باصمام مثله إليه كما ترى في المحسوسات، وهذا لأن الوصف لا يتقوم بنفسه، فلا يوجد إلا تبعاً لغيره، فيتقوى به الموصوف الذي قام به هذا الوصف، وأما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به الغير، فيكون كل واحد معارصاً للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيتساقط الكل بالتعارض.

ف: اختلف العلماء فقال بعضهم: إذا تعارض نصان ترجّح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص، فكان ممسّلة الوصف نص الذي يوافقه وتابعاً له، فيصلح مرجحاً، وقال الآخرون: لا يصحّ. وهذا هو الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالأوصاف، والترجح إما يقع بها كما عرفت آنفاً. الترجيح. أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.

معنى في الحجة: لا أمر مستقل بنفسه لا توحد تبعاً لغيره. وصف الحجة: وصف الأثر، فلما قوي حصل فيه فصل وريادة، وهي القوة. في معارضة القياس: فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى يرجح* على القياس وإن كان مؤثراً، وكذا عكسه.

* يرجح: فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل؛ لأن أثره قوي، فيقال: إنما لا يسلم الاختلاف بعادته بالريادة والقصان، فليس ها أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض؛ لأنها أمر مضبوط لا يتعدّد، وهو الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

الحكم المشهود به، كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح؛ لأنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم: "إنه ركن" في دلالة التكرار؛ فإن أركان الصلاة تمامها بالإكمال دون التكرار، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيراً كالتييم ونحوه. ^{أي الشافعية} والترجيح بكثرة الأصول؛ لأن كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه،
الثالث

الحكم المشهود به بأن يكون وصف أحد القياسين ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر. **إنه مسح** فلا يسن تكراره، فالحكم المشهود به هنا عدم تكرار المسح، وعلته المسح، فهذا الوصف ألزم لإثبات هذا الحكم. **أثبت** له زيادة تأثير. **كالتييم ونحوه**. واحاصل أن أصحاب الشافعي ^{٢٣} يقولون: يُسن تكرار مسح الرأس، وعدداً لا يسن، فجعل أصحاب الشافعي ^{٢٤} علة التكرار الركبة، ونحو جعلها علة عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح، فنحن نقول لهم: وصفكم وهو الركبة ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار، لأن هذا الوصف عام يشمل أركان الوضوء والصلاة وغيرهما، وهي لا توجب سببة التكرار في غير الوضوء، بل من قصية الركن في الصلاة إتمامه بالإكمال دون التكرار حتى م يشترع تكرار القيام والركوع والسجود بالإكمال، وأما السجدة فتكرارها ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن عبيدة حتى لا يخور الصلاة. ترى في التيمم ومسح الخف والخاتر فصار وصف المسح ألزم للحكم المذكور، واحترق بقوله "في كل ما لا يعقل تطهيراً" عن الاستحشاء بغير الماء، فإنه مسح شرع فيه التكرار إذ إزالة الحاسة بتكرار مسح الخاترة معقول.

بكترة الأصول بأن يشهد لأحد الوصفين أصل واحد وللآخر أصلاً، أو أصول كوصف المسح في مسألة التثنية، فإنه يشهد بصحته أصول ثلاثة: مثل مسح الخف والخيرة والتييم. ولم يشهد لوصف الخضم وهو الركبة إلا أصل واحد وهو العسل. فحيث يترجح وصفها عليه، والمراد بالأصل المقيس عليه كما علمت من المثال، فهذا القسم من الترجيح عند الجمهور صحيح.

معه. أي مع الوصف؛ لأن الحجة هي الوصف لا الأصل المستسط منه، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر، غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدث بها قوة في نفس الوصف، فذلك صحت للترجيح، وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ^{٢٥} إن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر، والخبر لا ترجح بكثرة الرواة على ما مرّ فكذلك هذا، أو لأنه من جنس الترجيح بكثرة العلة؛ إذ شهادة كل أصل بمسألة شهادة كل علة عليها، فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية أو كثرة وجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها لا تصلح للترجيح. =

والترجيح بالعدم عند عدمه، وهو أضعف من وجوه الترجيح؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته.

= ف: وهذه الوجوه الثلاثة ترجع إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف. ولكن تعددت باختلاف الجهات، فإن الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وفي الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأصل، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

عدم عدمه أي عدم الوصف ويسمى هذا بالعكس، والطرذ: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف فالوصف الذي يطرد ويعكس بأن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أولى وأرجح من الوصف الذي يطرد، بأن يوجد الحكم عند وجود الوصف ولا يعكس بأن لا ينعدم عند انعدامه. مثاله قولنا في مسح الرأس: إنه مسح في الوضوء فلا يسنّ ثلثته، فإن هذا الوصف يعكس إلى قولنا ما لا يكون مسحاً فيمس ثلثته كعسل الوجه ونحوه. بخلاف وصف الركبة، فإنه لا يعكس إلى قولنا: ما ليس بركن لا يسنّ ثلثته، فإن المصمصة والاستنشاق في الوضوء ونسيحات الركوع والسجود في الصلاة إنما ليست بركن في الوضوء وفي الصلاة، ومع هذا يسنّ ثلثتها، فهذا القسم من الترجيح صحيح عند عامة الأصوليين؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف.

لأن العدم لا يتعلق به إلخ لأن العدم ليس بشيء، فكيف يتعلق به الرجحان؟ فلهذا لو عارضه قسم من الأقسام الثلاثة كان راجحاً عليه، وقال بعض المتأخرين: لا عبرة؛ لأن العدم لا يتعلق به شيء، فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم، ولا وجوده؛ لأنه ليس بشيء، والرجحان إنما يحصل بأمر وجودي، فدفع المصنف هذا الاستدلال بقوله: "لكن الحكم"؛ لأن الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أوضح وصفاً من الذي لا ينعدم حكمه عن انعدامه، فالرجحان إنما يضاف حقيقة ونحسب المعنى إلى الاختصاص المستفاد من عدم الحكم عند انعدامه إن كان إصافته بحسب الظاهر إلى العدم، ولهذا يصعب هذا القسم.

ف: وأعلم أنه كما يقع التعارض بين الأدلة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح، بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه وهو أي التعارض بين الترجيحين على ثلاثة أقسام؛ لأنه لا يخلو من أن يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع إلى الدات أو إلى الحال، أو أحدهما بمعنى راجع إلى الدات والآخر بمعنى راجع إلى الحال، ففي القسمين الأولين (أي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الدات، والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الحال) يطلب الترجيح بقوة المعاني إن أمكن، وإلا بقي التعارض وتحقق التساقط، وفي القسم الثالث (أي التعارض بين الترجيحين أحدهما بحسب معنى راجع إلى الدات والآخر إلى الحال) كان الترجيح بحسب معنى راجع إلى الدات أولى وأحق من الترجيح الذي بحسب معنى راجع إلى الحال. وإليه أشار المصنف بقوله: وإذا تعارض إلخ.

[حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات أحقّ منه بالحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة له، والتبع لا يصلح مُبطلا للأصل، وعلى هذا قلنا في صوم رمضان: ^{أي للذات} ^{من حيث هو تبع} إنه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد يتعلق بالعزيمة، فإذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة؛ لأنه من باب الوجود،..... ^{أي لكثرة}

صربا ترجيح بأن يكون لكل واحد من المقياسين المتعارضين ترجيح، فأخذ الترجيح بحسب معنى في الذات والآخر بحسب معنى في الحال فحيث كان لرجحان الذات أحقّ منه بالحال. **بالحال** والحاصل أن الترجيح بحسب الوصف الذاتي أحقّ من الترجيح بحسب الوصف العارض. **مطلقا للأصل** من حيث هو أصل. أقول: فيه نظر؛ لأن المتبادر من قوله: لأن الحال إلج ترجيح الذات على الوصف، ولا كلام فيه، وبما الكلام في وصفين، أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارض كما يدرّ عليه سياق الكلام، فالأولى أن يقال: إن الوصف العارض قد يمتنع عن الذات ويوجد الذات بغيره، والوصف الذاتي لا يمتنع فلا يوجد الذات بغيره، وترجح الوصف الذي لا يوجد الذات بدونه ولا يمتنع عنه على الوصف الذي يمتنع ويوجد الذات بدونه ظهر.

وعلى هذا الأصل وهو أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الوصف العارض. **ركن واحد** بوحدة اعتبارية شرعية حيث لا يتجرى. **بالعزيمة**: أي المقصد، والمراد لنية، فإن الصوم لا يصح بدون نية. **تعارضاً** أي انضمام، فإما أن يفسد الكل وإما أن يصحّ الكل، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالشافعي **رجح** الفساد على الصحيح بوصف العبادة، فبها وصف يوجب الفساد حيث لم توجد عبادة نية، فالعبادة وصف عارضيّ بالإمساك المعروف؛ لأن الإمساك بحسب الذات ليس عبادة بل صار عبادة فجعل الله تعالى، وهو أمر خارج عن الإمساك، وقد قلنا: اترجح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضيّ. **فرجحنا** الصحيح الذي وجد فيه نية. **بالكثرة** أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع نية في أكثر النهار، حيث نوى قبل انتصاف النهار، وترجح بالكثرة ترجيح بوصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بأشياء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب أجزاءه فتكون وصفاً ذاتياً؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود: أي أمر وجودي، هو وصف ذاتي يقوم بالكثير بحسب أجزائه ويمكن اتوجه بوجه آخر وهو أن يرجع الصبر في قوته. لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الطاهر، فالمعنى ورجحنا بعض الصحيح بالكثرة؛ لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض عبارة معدوم في مقابلة الوصف الذاتي، فيصح اختصاص الوصف الذاتي بالوجود، ولي هنا توجيه آخر لا نذكره لضيق المقام.

ولم نرجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات؛ لأنه ترجيح بمعنى في الحال.

البناء رادة
ترجيح الفساد بالعبادة

[ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مرّ ذكرها سابقاً على باب القياس شيان:

الأحكام المشروعة وما يتعلق به الأحكام المشروعة، وإنما يصحّ التعليل للقياس بعد

معرفة هذه الجملة، فألحقناها بهذا الباب لتكون وسيلةً إليه بعد إحكام طريق التعليل.

أي هذه الجملة
معرفة هذه الجملة
أي إلى القياس

باب العبادات: والمعنى لانرجح الفساد بالعبادة كما نرجح جانب الفساد في باب سائر العبادات للاحتياط، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة يرحح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً، فالشافعي رحمته الله في الصوم أيضاً يرحح الفساد للاحتياط، وإنما لم يترجح هنا جانب الفساد لأنه ترجيح بمعنى في الحال أي بوصف عارضي إدمان العادة في الصوم أمر عارضي كما مرّ آنفاً، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فمما فرع المصنف من بحث الأدلة التي هي تثبت الأحكام شرع في مباحث الأحكام، فقال: ثم جملة ما إلخ.

مر ذكرها: قوله: 'التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس' يفيد أن القياس لا يثبت شيئاً؛ لأنه مطهر لا مثبت، فالدليل: الأدلة الثلاثة أعني الكتاب والسنة وإجماع الأمة يثبت شيئاً: أحدهما الأحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الأحكام المشروعة. **الأحكام المشروعة:** أي التكميلية كالحل والحرم والندم والكراهة، وسيأتيك الوصوح بإشاء الله تعالى.

وما يتعلق به إلخ. وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية، فإنه يبحث المصنف في القسم الثاني عن السبب والعلة والشرط والعلامة، والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلف، وبعد ذلك يبحث المحكوم عليه، وهو المكلف كما سيبين المصنف في فصول العقل والأهلية، والأمور المعترضة عليها، وتلك الأمور من عوارض المكلف التي يبحث عنها في هذا العلم، ووجه الضغط أن الحكم (الذي هو من صفات فعل المكلف من الواجب والفرصة والحرم والكراهة) يحتاج إلى الحاكم وهو الله تعالى، لا العقل وإلى المحكوم عليه وهو المكلف وإلى المحكوم به وهو فعل المكلف، ولما كان يرد أن المثبت للأحكام وما يتعلق به الأحكام ما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم ألحق البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث أتى المصنف بهذا البحث بعد القياس دفعه بقوله: وإنما يصح إلخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما يتعلق به الأحكام. **هذا الباب:** أي باب القياس، حيث جيء بها بعد القياس. **بعد إحكام إلخ:** بيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والظرفية وبيان معارضات والترجيح، والحاصل أن البحث من هذه الجملة تنمى لبحث القياس؛ لأن القياس لتعدية حكم معنوم ثابت بسببه =

[أنواع الأحكام المشروعة]

أما الأحكام فأنواع أربعة: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما
اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب، كحد القذف،^{النوع الأول} وما اجتمع فيه حق^{النوع الثالث}
العبد فيه غالب، كالقصاص.^{النوع الرابع}

= وشرطه لوصف معلوم، ولا يتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الحمة، هذا أوردنا البحث عن هذه الحمة بعد
القياس كما أوردنا سابقاً تحت شروط القياس وحكمه، والعبء المؤثره والطرده والمعارضات والرجح، فلا يقارن
لما كانت معرفة هذه الحمة وسيلة إلى القياس، فكان يسعى أن يقدمها على القياس كما تقدم الوسائل على
المقاصد: لأننا نقول. القياس حجة من حجج الشرع، مرتبه أن يقدم على هذا البحث ويحقق بالحجج الثلاثة،
ولأنه لما قلنا: هذا البحث تنتمه لبحث القياس فاندفع هذا السؤال: لأن التتمه إنما يذكر بعد ما هو تنتمه له، وإن
كانت معرفة التتمه وسيلة إليه، فافهم.

أما الأحكام. والمراد بالحكم المحكوم به أي فعل المكلف، والحكم بمعنى احطاب إنما هو الإيجاب والتحرير
ونحوهما، والذي معنى أثر الخطاب هو الوجوب واحترمة، فهذا التقسيم إنما هو فعل المكلف لا فئدين المعنيين
كما لا يخفى على العاقل **حقوق الله إلخ** وهو ما يطلب رعاية لحاجات الله تعالى من حيث الامتثال لأمره
بلا رعاية لجانب العبد، وقيل: ما يتعلّق به نفع العام كتعظيم الكعبة؛ فإن نفعه عام للناس بانقادهم إياها قلة،
وكمحرمة الربا يتعلّق بها عموم النفع من سلامة الأسباب، وسلامة النفوس من اهلاك بسبب رباغ الرباة، وارتفاع
السيوف فيما بينهم كما يشاهد في زماننا من حكومة الصاري خذلهم الله وهذا النوع إنما يسب إلى الله
لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيمه له تعالى، وهذا النوع يتنفع بشيء فلا يخور أن يكون شيء حقاً له بهذا الوجه
ولا بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك.

وحقوق العباد وهو ما يتعلّق به مصلحة خالصة كحرمة مال الغير، وهذا يباح بإباحة المالك.

كحد القذف: فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جراء ما نهى الله تعالى عنه من هتك حرمة اعفيف الصالح،
وحق العبد من حيث يرول به عار المقدوف، ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا تخري الإرث والعفو فيه،
وعند الشافعي **له** حق العبد غالب فيه فيجري الإرث والعفو عنده.

كالقصاص. فحق الله فيه نجاة العام عن القتال والمساد، وحق العبد وقوع الحاية على نفسه، ولكن حق العبد
فيه غالب حيث يجري الإرث والعفو فيه، ويجوز الاعتياض عنه بالمال.

[أنواع حقوق الله تعالى]

وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: **عبادات** ^{النوع الأول} خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها،
 وعقوبات كاملة كالحدود، ^{النوع الثاني} وعقوبات قاصرة، ونسميها أجزية، وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل. ^{النوع الثالث} وحقوق دائرة بين الأمرين وهي الكفارات. ^{العادة والعقوبة}
 وعبادة فيها معنى **المؤونة** حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهي صدقة ^{النوع الرابع} الفطر،

عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤونة. **كالإيمان**. وهو أصل العبادات حيث لا يصبح عبادة بدونها. **والصلاة** وهي بعد الإيمان أفضل العبادات، ولذا قيل: إنها عماد الدين، ومن تركها متعمداً فقد كفر. **والزكاة** التي تعلق سعة المال شكراً له. **ونحوها**: كالجهد والصوم والحج. **كالحدود** فالحدود كاملة في الرجر حيث لا يتحاصر بعده غالباً. **أجزية**. والخزاء قد يطلق على العقوبة كما في قوله تعالى: ﴿حَرَامٌ مِمَّا كَسَبَ﴾ (سورة ٣٨). وقد يطلق على الثواب كما في قوله تعالى: ﴿حَرَامٌ مِمَّا كَسَبُوا يَغْمُونَ﴾ (سورة ١٧)، فيقتصر معنى العقوبة تسمى بالخزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر. **بالقتل**: فإن الخزاء الكامل فيه هو القتل، وحرمان الميراث قاصر منه، ولهذا بشت بالقتل الخطأ، ولو كان كاملاً لم يثبت له كالتقصير. **وهي الكفارات**: فإن فيها معنى العادة من حيث يتأذى بما هو محض عبادة، كالصوم والصدقة والإعتاق والإطعام، ولا تحب عنى من هو ليس بأهل للعبادة كالكفار، وفيها معنى العقوبة؛ لأنها لم تحب إلا أجرية على أفعال محرمة صدرت عن العباد ولم تحب ابتداءً كسائر العبادات، ولذلك سميت كفارات؛ لأنها ستارات للذنوب، ولكن جهة العادة عالية فيها عندنا إلا في كفارة الظهار؛ لأنه منكر من القول وزور.

معنى المؤونة أي المحنة والثقل، وهي فعולה من مأنت القوم أمانتهم إذا احتملت مؤونتهم أي ثقلهم، وقيل: هي مفعلة من الأول بمعنى الحرج والعدل؛ لأنه ثقل على الإنسان أو من العيز وهو التعب والشدة، والأصح هو الأول، كذا في المعرب والصحيح. **كمال الأهلية**: وهو العقل والبلوغ بطلاً إلى معنى المؤونة؛ لأن كمال الأهلية إنما يشترط لما هو عبادة محضة. **صدقة الفطر**: فجهة العبادة فيها هي كونها طهارة للصيام عن الدغو والرفث، وهذا سميت في الشرع صدقة، ويشترط البية في أدائها حيث لا يصح بدون النية كسائر العبادات، ويجب صرفها =

ومؤونة فيها معنى القرية وهو العشر، ولهذا لايتبدأ على الكافر، وجاز البقاء عليه عند محمد ﷺ. ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، ولذلك لايتبدأ على المسلم وجاز البقاء عليه، وحق قائم بنفسه، وهو خمس الغنائم والمعادن، فإنه حق الويع السابع الويع القام وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناءً على أن الجهاد حقه، فصار المصاب به له كله، لكنه أوجب أربعة أخماسه للغنائم منة منه،.....

= إلى مصارف الصدقات، ووجوهاً على الإنسان بسبب رأسه، وكون رأسه فيه سبباً يدل على أن فيها معنى المؤونة كالفقعة، ولكن لما كان معنى العادة فيها غالباً قسماً: عبادة فيها معنى المؤونة، وهذا لايتبع على الصبي والمجنون عند محمد كسائر العبادات.

وهو العشر. فإنه في نفسه مؤونة الأرض التي يزرعها؛ إذ هو معه لأخص الأرض عنه السلطان، ولكن فيه معنى العبادة حيث لايتبع ابتداءً إلا على المسلم، ويصرف في مصارف اركة إلا أن الأرض أصل، واسماء وصف تابع، فكان معنى المؤونة فيه أصلاً ومعنى العبادة تبعاً. ولهذا أي سبب أن فيه معنى القرية. **على الكافر** كما لايتبدئ سائر العادات؛ لأنه ليس بأهل للعبادة. **البقاء عليه** بأن مدك الدمى رصاً عشرية للمؤمن فيبقى عليه لعشر كما كان. **عند محمد:** اعتباراً للمعنى المؤونة، فإن الكافر أهل المؤونة.

وهو الخراج: فإنه في نفسه مؤونة للأرض التي يزرعها، حتى لو معه لاسترد السلطان منه لأرض ويعطيها الآخر، ولكن فيه معنى العقوبة. **على المسلم** بد المسم ليس بأهل بعقوبة والدل في لانتداء، ولكن لما كان معنى المؤونة فيها أصلاً والمسلم أهل للمؤونة حار انقاء عليه. **البقاء عليه** حتى لو اشترى مسم من كافر أرض خراج، أو أسلم الكافر وله أرض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المؤونة.

قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه أدائه بل استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولى السلطان الذي هو خليفة في الأرض أحده وقسمته. **وجب لله:** ثبت له تعالى لا حق لأحد فيه. **ثابتاً بنفسه:** أي حال كونه ذلك الحق ثابتاً من غير تعلقه بذمة المكلف. **حقه:** فإنه إقرار لديه، وفيه نفع بعالم. **المصاب به:** أي الحاصل بالجهاد وهو مال العيمة له. **منة منه:** يعبر استحقاقهم فيه، فإنهم عبيد له، ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه.

فلم يكن حقاً لزمنا أدائه طاعةً له بل هو حق استبقاه لنفسه، فتولى السلطان أخذه وقسمته، ولهذا جَوِّزنا صرفه إلى من استحق أربعة الأخماس من الغاين بخلاف الزكاة والصدقات، وحلّ لبني هاشم؛ لأنه على هذا التحقيق لم يصر من الأوساخ، وأما حقوق العباد فإنها أكثر من أن تحصى. وأما القسم الثاني فأربعة: السبب والعلة والشرط والعلامة.

[تعريف السبب وحكمه]

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب
للوصول

ولهذا: أي لأن انصاب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة. من الغاين فإن من العامين من يحتاج بحور صرف الخمس إليه، وكذا يحوز صرفه إلى أسانهم وآبائهم، فهو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان أدائه واجباً على العامين بصريق الطاعة مثل الزكاة لم يحوز صرفه إليهم، كما لا يحوز صرف الزكاة إلى من أدّاها وإن افتقر، وإليه أشار بقوله: 'بخلاف الزكاة' حيث لا يحوز صرفها إلى من أدّاها وإن افتقر.

وحلّ لبني هاشم إلخ: عطف على قوله: 'حوراً'، فإن الخمس إذا صار بهذا التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصر من أوساخ الناس مثل الزكاة، فيحوز لبني هاشم، ولا يحوز الزكاة، فهذه الأقسام كانت لحقوق الله تعالى وأما حقوق العباد الخالصة لهم فإنها أكثر من أن تحصى، نحو صمان الدية وبدل التنف، أو المعصوب ومك المبيع والتمس ومك الطلاق والنكاح وغير ذلك، فلما فرع من بيان القسم الأول وهو الأحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلق به الأحكام. فأربعة إلخ: ووجه الضغط أن المتعلق إن كان داخلاً في الشيء فهو ركن، وإلا فإن كان مؤثراً فيه فعلة، وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب، وإلا فإن كان توقف الشيء عليه فشرط وإلا فهو علامة. وما كان الركن داخلاً في الشيء وهو ما الحكم لم يعتبر في متعلقات الأحكام، فلم يبق إلا أربعة أقسام، والسبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود ولذا سمي الصريق سبباً لأنه يتوصل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليين ما بينه المصنف بقوله: أما السبب إلخ.

إلى الحكم: أي مفضياً إلى الحكم في الحمية، واحتترز به عن العلامة، فإنها لاتفضي إلى الحكم بل هي دالة عليه، وعن سبب محاري؛ فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم، كاليمين بالله فإنه سبب محاري لكفارة. وجوب: أي وجوب الحكم، واحتترز بهذا القيد عن العلة؛ لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونها مؤثراً فيه.

ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف إلى السبب، وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه، فإن أضيفت إلى السبب صار للسبب حكم العلة، وذلك مثل قود الدابة، وسوقها هو سبب

ولا وجود أي لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحترر هذا القيد عن الشرط. **معاني العلل** بوجه من أوجوه، أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً له شبهة العلة أو سبباً فيه معنى العلة، والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قوله: 'السبب الحقيقي'، واحترر بها عن هذين السببين، ولما كان يتوهم أن السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله: لكن يتخلل إلى إلح.

إلى السبب المذكور، إذ لو نضاف العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة، ويسمى سبباً فيه معنى العلة، فيكون سبباً حقيقياً. اعلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكما احترر عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترر عن الأساس الثلاثة، ولما رأى المصنف أن الرابع هو بعينه السبب المجاري، وعد المجاري من الأقسام ليس مستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك، وسمى الثاني سبباً حقيقياً، ولما رأى أن اليمين وكذا التعليق سبب الكفارة واجراء ليس بسبب حقيقي ولا سبباً فيه معنى العلة فإن: فأما اليمين إلح أي هذا السبب مجاري، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلح فمن دلّ السارق على مال رجل ليسرقه، فسرق السارق بدلالته، فدلالته سبب ليسرقه؛ لأنها تعصي إليه من غير أن تكون موجهة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تغلّب بين الدلالة وبين السرقة علة، وهي فعل السارق المختار، وتلك العلة لاتضاف إلى الدلالة؛ إذ من دلالته لا يلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق - يوقفه الله على تركه - والسبب لا يضاف إليه الحكم، فالسرقة لاتضاف إلى الدلالة، فلا يضمن الدان شيئاً؛ لأنه صاحب سبب محض، وأما دلالة المحرم على صيد فلانسلّم أنها سبب بل جنائية؛ إذ الأمر يروى بها، وإنه بالاحترام التزم الأمر، وأمن الصيد إنما كان احتفائه من أعين الناس، فإذا دلّ أن ذلك الأمر، فهذه الإزالة يضمن قيمته، كماودع إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً للحفظ المترم، وعلى هذا لا يضمن من سعى إلى سلطان طالم في حق رجل فغرمه السلطان بغير حق، ولكن أفنى مشايخنا المتأخرون بالضمنان بغلبة السعاة في هذا الزمان وكثرة الظلم والعدوان.

أضيفت العلة امتحلت بين السبب والحكم إلى السبب صار للسبب حكم العلة في إضافة الحكم إليه؛ لأن الحكم حيثذ مضاف إلى العلة والعلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فلا يكون سبباً حقيقياً حتى لا يضاف إليه الحكم. **هو:** أي كل واحد من السوق والقود.

لما يتلف بها، لكنه فيه معنى العلة. فأما اليمين بالله تعالى فسمي سبباً للكفارة مجازاً، وكذلك تعليق الطلاق والعناق بالشرط؛ لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً، واليمين تعقد للبر، وذلك قط لا يكون طريقاً للكفارة ولا للجزاء، لكنه يحتمل أن يؤول إليه فسمي سبباً مجازاً، وهذا عندنا. والشافعي في اليمين بالله جعله سبباً هو في معنى العلة، وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة

ها. أي بالدانة بوطيها في حالة السوق والقود. لكنه أي كل واحد من السوق والقود ليس سبباً حقيقياً. معنى العلة لأنه قد تحللت العلة بين القود والسوق والتلف، وهو فعل الدانة لكه مضاف إلى القود والسوق؛ لأن الدانة في فعلها مجبور، بالخصوص إذا كانت ها سائق أو قائد، فالعلة لاتصلح لأن يضاف إليها الحكم، فلا بد أن يضاف إلى علة العلة وهو السبب، هذا فيما يرجع إلى بدل الخل وهو ضمان الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا يكون الحكم مضافاً إلى علة العلة، فلا يحرّم عن الميراث ولا ينعى عليه القصاص ولا الكفارة. اليمين بالله تعالى: بأن يقول: والله لأفعلن كذا. وكذلك أي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي تعليق الطلاق والعناق بالشرط. بالشرط بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حرّ. يسمي سبباً مجازاً للجزاء، لا أهمّا سبباً حقيقياً للكفارة والجزاء. طريقاً إلى الحكم، وأعلى الدرجات أن يكون السبب مع كونه طريقاً شيئاً بالعلة أو يكون فيه معنى العنة. واليمين. سواء كانت بالله أو بغير الله. ولا للجزاء: في اليمين بغير الله؛ لأنه مانع من الحث، وبدونه لا تنحب الكفارة ولا ينزل الجزاء.

لكه. أي اليمين، وتذكير الضمير على تأويل الخلف. يؤول إليه إلح. أي أن يعرضي إلى الحكم عند روال المانع. سبباً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه كتسمية العنق حراً، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ﴾ (يوسف ٣٦)، والحاصل أن تعليق الطلاق والعناق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمي سبباً مجازاً، والعلاقة أنه يؤول إلى السببية بأن يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه، وليس بسبب حقيقي؛ إذ ربما لا يعرضي إلى الحكم الذي هو الجزاء المرتب عليه بأن لا يقع المعلق عليه، والسبب الحقيقي يعرضي إلى الحكم، وكذا اليمين بالله. ثم إذا وجد المعلق عليه يصير تلك الإيقاعات على حقيقة خلاف اليمين بالله تعالى، ولهذا أفرد المصنف في اليمين بالله عن تعليق العناق والطلاق بالشرط.

جعله: أي اليمين بالله تعالى والتعليق سبباً هو في معنى العلة؛ فإنه إذا وجد الحث فالمرجوع للكفارة ليس إلا اليمين، وكذا إذا وجد المعلق عليه فالمرجوع للجزاء ليس إلا التعليق، وهذا معنى العلة، ولكن لما كان الشرط مانعاً عن =

[مسألة التنجيز]

حكماً خلافاً لرفر . ويتبين ذلك في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق؟ فعندنا يبطله؛ لأن اليمين شرعت للبر، فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزاء. وإذا صار البر مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب،

= انعقاد العلة وهذا يتأخر الحكم إلى وجود الحث وانعق عليه، قلنا: إنه سبب فيه معنى العنة، ونحن لا نعلمه سبباً حقيقياً فصلاً أن يكون فيه معنى العنة، بل عندنا محار محض يشبه الحقيقة، وإليه أشار بقوله: وعندنا إلح. **حكماً** أي باعتبار كونه عنة حقيقة من حيث الحكم كذا قيل، والأوجه أن يقال: يشبه الحقيقة باعتبار أن اليمين سواء كانت بالله أو بغير الله إنما شرطت للبر، وإذا بقوت البر يلزم الكفارة أو الجزاء، فصار البر مضموناً بالجزاء، فصار لمضمون البر وهو الكفارة أو الجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل قوت البر، فحصل ليمين شبهة الحقيقة، فكان اليمين هي سبب حقيقي للجزاء والكفارة، فافهم.

حلاف لرفر . لأن عنده محار محض حال عن شبهة حقيقة، فمدهسا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي وبين التعريض الذي قال به رفر **بطل التعليق** ولتنجيز تفعيل من فوهه: باجر يا حمر أي قد يفد، وأصبه التعجيل، وصورته ما إذا قال لأمراته: إن دحلت الدار فأنت صالقة ثلاثاً، ثم طلقها ثلاثاً مسخرة أي غير معلقة بالشرط، فتزوجت بزواج آخر ودخل بها وصقها ثم كححت بالزوج الأول ثم دحلت الدار فعندنا يبطله. **سبطه** أي التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا، فمدحول الدار لم تعلق عندنا لغوات التعليق بالتنجيز، وتطلق عند رفر؛ لأن عنده قوله: "أنت طالق" وقت التعليق محار محض ليس له شبهة الحقيقة، ساء على أصبه، فلا يطلب محلاً موجوداً يقوم به. نعم لا بد من انحلال عند نزول التعليق بوجود شرط حتى يقع انصلاق في مكانه، فإذا ران المحل تنجيز الثلاث لم يبطل التعليق، فإذا كححت بالزوج الأول ووجد المحل ثم دحلت الدار يقع انصلاق بوجود الشرط، ودليلنا ما بينه المصنف بقوله: لأن اليمين إلح. **لبر** أي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك، فإنه قبل الخلف كان مساوي الطرفين، فإذا خلف ترجح أحد الحاسين وتأكد تحققه باليمين.

مضموناً بالجزاء معنى أنه لو فات البر لزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى، كما يلزم الكفارة في اليمين بالله عز وجل تحقيقاً لما هو المقصود من اليمين من الحل واسع. **مضموناً بالجزاء** كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل قوت البر؛ إذ للضمان شبهة الثبوت قبل قوت المضمون. **صار لما ضمن به** إلح والباء في قوله: "نه" صدة الضمان، والضمير يرجع إلى الموصول، و"البر" فاعل ضمن، واللام في "للحال" بمعنى في، والتوجوب بمعنى الثبوت، =

* **كذا قيل:** القائل صاحب غاية التحقيق.

كالمغضوب مضمون بقيمته، فيكون للغضب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة،
 وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محلّه كالحقيقة لا تستغني عن المحل، فإذا فات
 المحل بطل، بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصحّ في مطلقة الثلاث وإن عدم المحل؛
 لأن ذلك الشرط في حكم العلل، فصار ذلك معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه.

= والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجراء كالإعتاق والطلاق؛ لأن البر يضمنهما) شبهة الثبوت في الحال أي قبل
 هوات البر، فثبت أن اليمين سبب محاري للجزاء والكهارة، ولكن ليست سبب محض بل لها مشاهة بالسبب الحقيقي.
 القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على العاصب؛ لأنه يمكن أن يرد المغضوب بعينه، ولكن
 للغضب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة حتى يصحّ الإبراء عن القيمة والعين والكمالة بما حال قيام العين
 المغضوبة في يد العاصب، فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحّت هذه الأحكام كما لا يصح قبل العصب،
 وهذه الجملة تأكيد لما قلها. كذلك. أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازي، ولكن لها شبهة* الحقيقية، فكما لا بدّ
 حقيقة الشيء من المحل كذلك لا بدّ من شبهته، ولهذا لا يثبت شبهة الكاح في غير النساء، وذلك لأن معنى
 الشبهة قيام الدليل مع تحلف المدلول للمانع، ويمتنع ذلك في غير المحل، فلا يوجد شبهة الكاح في الرجال.
 محله أي في محل السبب، أو الضمير راجع إلى شبهة. بطل التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة، وحاصل هذا
 الاستدلال أن التعليق وكذا اليمين وإن لم يكونا سبباً حقيقياً ولكن لها مشاهة بالسبب الحقيقي، والسبب
 الحقيقي يقتضي المحل، فكذا شبهه، وفي المسألة المذكورة إذا علّق الطلاق بدحول الدار ثم طلقها ثلاثاً تحجيراً
 لم يبق المحل، وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً، ورفر لما لم يتنه على هذا وقاس على ما إذا علّق طلاق المطلقة
 الثلاث أو الأجنبية بالملك بأن قال لها: إن كحنتك فأنت طالق، فيقع الطلاق بعد الكاح، ومع هذا لم يكن المحلّ
 موجوداً ابتداءً، فلأن يقع الطلاق في المتنازع فيه أولى لوجود المحلّ فيه انتهاءً. فأجاب المصنّف عنه بقوله: بخلاف إلخ
 خلاف تعليق الطلاق إلخ: لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له، وهو يستفاد من الكاح، فالشرط الذي علّق به
 الطلاق وهو الكاح في قوله: "إن كحنتك فأنت طالق" علة للطلاق، فصار في حكم العلة، وصار قوله:
 "إن كحنتك فأنت طالق" بمسئلة قوله: "إن أعتقتك فأنت حر"، وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب
 لعدم الفائدة، فإن قال لعهده: "إن أعتقتك فأنت حر" كان باطلاً، فالتعليق بما هو في حكم العلة يبطل شبهة
 الإيجاب. ذلك. أي كون هذا الشرط في حكم العلل. السابقة عليه أي على تحقق الشرط، والشبهة السابقة
 على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلّق قبل تحقق الشرط، ووقوع الجراء يقتضي وجود المحل كما مرّ.... =

* شبهة: أي شبهة السببية الحقيقية.

[تعريف العلة وحكمها]

وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وذلك مثل البيع للملك، والنكاح للحل، والقتل للقصاص.

- تقريره، وكون ذلك الشرط في حكم العلة يقتضي بطلان الإنجاب أي بطلان الحكم؛ لأن الحكم لا يوجد قبل العلة كما مرّ تقريره آنفاً، وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل، فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله: "إن مكثت فأنت طالق" لم يشترط قيام المحل، ونقي التعليق سابقاً، فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة، فقياس رفر - على هذه المسألة فاسد وقياس مع الفارق. **العلة** فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعروضه لا عن اختيار كالمريض، فإن انحل يتغير به من وصف القوة إلى الضعف. وقيل: هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان ذاتاً أو صفة، وسواء أثر في الفعل أو الترك كما يقال: بجيء ريد عنة لخروج عمرو. **وجوب الحكم** الخ واحترره عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عنه ولا يضاف إليه وجوب الحكم.

ابتداء أي بلا واسطة، واحترره عن النسب والعلامة وعلة العلة؛ لأن الحكم بهذه الأمور لا يشتت بلا واسطة. **ودلك مثل البيع الخ** فكل واحد من اسبع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص، وكل واحد يشتت لكل واحد ابتداءً بلا واسطة، وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعه كالتبعية والنكاح والقتل، أو العلل المستنبطة بالاجتهاد.

ف: اعلم أهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور، الأول أن تكون في الشرع موضوعة للحكم، ويضاف ذلك الحكم إليها بغير واسطة، ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا: قتله بالرمي، وعققت بالشرع. والثاني أن تكون مؤثرة في إنشأت ذلك الحكم. والثالث أن يشت الحكم بوجودها متصلاً من غير فصل رمالي، وسبقوا بالاعتبار الأول العلة اسماً، والثاني العلة معنى، وبالثالث العلة حكماً، فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة، وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة**. وإن لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة، فاعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام: الأول ما يكون اسماً ومعنى وحكماً، والثاني ما يكون اسماً فقط. والثالث ما يكون اسماً ومعنى فقط. والرابع ما يكون حكماً فقط. والخامس ما يكون اسماً ومعنى لا حكماً. والسادس ما يكون اسماً وحكماً لا معنى. والسابع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً.

* **إنشأت**: قال بعض الأفاضل: المراد بتأثير الشيء أن يكون العقل حاكماً بأن هذا الحكم ثابت به، وهو مشاهداته. أقول: المراد بتأثير الشيء هنا هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه أو بحسبه التقريب في الشيء الآخر.

** **ناقصة** وإطلاق لفظ العلة على هذا القسم بحسب الاشتراك أو الجمار على ما قيل.

[اقتران الحكم مع العلة]

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدّمها على الحكم بل الواجب اقتراحهما معاً، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً ^{عن العلة} اسماً ومعنىً لا حكماً. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا ^{للملك} زال وجب الحكم به

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. **تقدّمها على الحكم** إلخ لا خلاف في تقدّم العلة على المعول حسب الدات، ويسمى هذا التقدّم تقدّماً ذاتياً، ولا في مقارنة العلة العقلية التامة لمعولها بالزمان كيلا يلزم التخصّف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالحقّقون عني أنّها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة، وعدمه تأخر الحكم عنها تأخراً زمانياً كالاستطاعة مع الفعل، فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بما تقارن الفعل ولا يتأخّر الفعل عنها تأخراً زمانياً عند جمهور أهل السنة، فكذا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها. واستدلّ المحقّقون عليه بأنه يجوز التخصّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحينئذ يطلّ عرض الشارع من وضع العلل للأحكام، والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشرع، والعقل ضعيف. وذهب بعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إلى الفرق بين العقلية والشرعية، فيجوز تأخير الحكم عنها في الشرعية عندهم، ولما فرع المصنّف عن هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. **بشرط الخيار:** سواء كان الخيار للنائع أو للمشتري أو لهما. **كان.** أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. **اسماً:** لأنه موضوع للملك، والمملك يضاف إليه.

ومعنى: لأنه هو المؤثّر في ثبوت الملك. **لا حكماً:** لانفصال الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخّر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يزعم تخصيص العلة أي تأخّر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة اسماً وحكماً ومعنى، وفيه نظر؛ لأنه لا يتصور اسراع فيها حينئذ، والجواب أن الخلاف في تخصيص العلة إنما هو في الأوصاف المؤثّرة في الأحكام لا في العلة التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوح، كذا أفاد صاحب التلويح، وفيه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثاله في قوله: مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للنقصان، فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشبه بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير ذكر أمراً مميّزاً بينهما وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإجارة المالك وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة.

من الأصل، حتى يستحقه المشتري بزوائده، وكذلك عقد الإجارة علةً ^{أي المبيع} اسماً ومعنى ^{الملك المنفعة} لا حكماً، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب؛ لما فيه من معنى الإضافة، حتى لا يستند حكمه،

من الأصل يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد. **المشترى بزوائده** المتصلة والمفصلة كالسمن والولد واللبس، فثبت أنه علة لا سبب؛ لأن السبب لا يستند حكمه إلى الأصل. ف: واعلم أن مشاهة العلة بالسبب مبني على تخلل الزمان بين العلة والحكم، وعدم استناد الحكم إلى حين وجود العلة كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، فالإجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكانه هناك لم يتخلل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين. وأما عند فخر الإسلام - وأتباعه فمبنى التشابه على أنه إذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فتراحى الحكم إلى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الخول، فحيث وجد ركن العلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حوالان الخول، فلا يثبت الزكاة وتراحى الوجوب إلى الخول، فالنصاب باعتبار وجود الأصل علة يضاف إليها الحكم، ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب، وطريق للوصول إلى الحكم، ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف، فيكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن ما يقضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التلويح، فاحفظ هذا المقام فإنه ينعكس فيما سيأتي من الكلام. **اسماً** لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه. **ومعنى** لأنه مؤثر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل. **لا حكماً** لأن حكمه وهو ملك المذاع يوجد شيئاً فشيئاً إلى تمام الأجل، وفي الحال تدك المذاع معدومة لاتصلح أن تكون محلاً للملك، فلا يكون عقد الإجارة علة حكماً.

ولهذا أي لكون عقد الإجارة علةً معنى واسماً صحّ تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صحّ أداء الزكاة قبل تمام الخول. **لا يستند حكمه** والحاصل أن عقد الإجارة مثال ثانٍ لتقسيم الخامس، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإجارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت مستقبل، كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، يثبت الحكم من غرة رمضان، فهذه الإجارة لما لم يثبت من وقت الاعتقاد ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم يثبت من شعبان، شأنت بالسبب؛ لتوقع تخلل الزمان بينها وبين الحكم، كما يتخلل الزمان بين السبب وحكمه.

وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقتٍ علةً اسمًا ومعنى لا حكمًا لكنه يشبه الأسباب.

[النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علةً اسمًا؛ لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثرًا في حكمه؛ لأن الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء، فلما تراخى ^{وهو الوجوب} حكمه أشبه الأسباب. ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به، ^{أي النصاب} ^{النصاب وهو علة}

إلى وقت. مثل قوله: أنت طالق غداً، وهذا مثال ثالث له، فهذا الإيجاب علة اسمًا لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم، لا حكمًا تتأخره إلى الرمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب لتختل الزمان بينه وبين الحكم، وعدم استيادته إلى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكلم بل من غدا. علة: لوجوب الزكاة، هذا مثال رابع.

لأنه الخ: أي لأن نصاب الزكاة موضوع للوجوب شرعاً، ولذا يضاف الزكاة إليه. المواساة: أي الإحسان إلى الفقير، والعنى إنما يعتبر بالنصاب، فصار النصاب موجباً للمواساة التي يتحقق في أداء الزكاة.

بصفة النماء الذي أقيم حولان الحول مقامه، مثل إقامة السعر مقام المشقة كما ورد: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول". حكمه أي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود النماء، وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأنه وصف غير مستقل بنفسه. الأسباب: نعم لو لم يكن الحكم متراخياً إلى النماء لكان النصاب علةً من غير مشابهة بالأسباب، ولو كان النماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سبباً محضاً. ثم أوضح مشابته بالأسباب بوجهين، أحدهما ما بيّنه بقوله: ألا ترى إلخ. بحادث به أعني النماء الذي تراخى إليه الحكم ليس بحادث أي ثابت بنفس النصاب؛ لأن النماء الحقيقي هو الدر والسل والسم في الحيوان وزيادة المال في التجارة، والحكمي هو حولان الحول، لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الأسعار الحادث بصنعه تعالى. فلما تراخى الحكم إلى ما ليس بحادث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بأمر مفصل، وتحقق الشبهة بالسبب. أقول: فيه بحث؛ إذ لو كان ذلك علة لأوجب نفس السبية لا شبهها، فكذا حمل بعض الفصلاء هذا الكلام والكلام الآتي الذي هو دليل ثان على أهمها دليل واحد، بأن يقال: تراخى حكم النصاب إلى ما ليس بحادث به وهو النماء الذي ليس بعلة مستقلة للحكم؛ لأنه وصف لا يستقل بنفسه، فيكون النصاب علة شبهها بالسبب. =

وإلى ما هو شبيه بالعلل، ولما كان متراحياً إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه العلل،
 وكان هذه الشبهة غالباً؛ لأن النصاب أصل، والنماء وصف، ومن حكمه أنه
 لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً بخلاف ما ذكرنا من البيوع. ولما أشبه
 العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التقدير
 أي النصاب أو شبه العن أي وجوب الزكاة

= نعم لو كان النماء علة مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقياً، فافهم. والثاني ما بيّنه بقوله: وإلى ما هو إلخ.
 شبيه بالعلل يعني النماء الذي تراعى إليه الحكم شبيه بالعلل وليس علة مستقلة كما مرّ، فلما لم يكن علة
 مستقلة كان النصاب شبيهاً بالسبب لا سبباً حقيقياً؛ إذ لو كان النماء المتوسط علة حقيقية لكان النصاب سبباً
 حقيقياً كما بيّنا في دلالة السارق، ولما كان يتوهم أن المتوسط بين النصاب وحكمه هو النماء الذي ليس بعلة
 حقيقية فتزداد النصاب بين أن يكون علة يشبه السبب، أو سبباً يشبه العلة؛ لأن المتوسط إذا يكون علة حقيقية
 يكون الأول سبباً محضاً كما علمت في دلالة السارق، وإذا يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيهاً بالعلة
 كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس بعلة ولكنه يشبه العلة فتزداد الأول بين الأمرين المذكورين، فم
 قته: انصاب علة يشبه السبب، ولم تقولوا بالعكس؟ فدفعه المصنف بقوله: ولما كان متراحياً إلخ. العلل ولو كان
 النماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سبباً حقيقياً، ولما لم يكن مستقلاً لم يكن النصاب سبباً حقيقياً، فلا محالة أشبه العلل.
 وكان هذه الشبهة إلخ يعني شبهة العلة لنباب من جهة نفسه، وشبهة السبب من جهة توقف الحكم على
 النماء الذي هو وصفه وتابع له، فترجّح الشبهة الذي حصل من جهة نفسه على الشبهة الذي حصل من جهة
 وصفه؛ لترجّح الأصل على الفرع، فلذا قلنا: النصاب علة يشبه السبب لا العكس. حكمه أي حكم النصاب
 الذي هو علة يشبه السبب. قطعاً: وقوله 'قطعاً' داخل في النفي، والحاصل أن النصاب لما صار علة شبيهة
 بالسبب وتأخر حكمه إلى وجود النماء لا يمكن القبول بوجوب الزكاة في أول الحول بطريق القطع لفوات وصف
 النماء؛ إذ العلة الموصوفة بوصف لا يعمل بدون الوصف.

من البيوع فإن العلة مملوك، وهي البيع نفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، ولكن حق المالك
 والتعليق بشرط كانا ما يعين ثبوت الحكم وهو المثلث، فلما ران ابداع ثبوت الحكم من حين العقد.
 أصلاً والنماء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما مرّ تقريره. ثانياً من الأصل إلخ لأن النماء وصف لا يستقل
 نفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفاً بأنه حولي كشجرة نقي
 على الأرض مائة سنة فيكون الموصوف بهذا النماء هي بعينها من أول ما نسبت، فلما أسد النماء إلى النصاب من
 أول الحول أسند الوجوب الذي كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الحول.

حتى صحَّ التعجيل، لكنه يصير زكاةً بعد الحول، وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام اسماً ومعنىً إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت، فأشبهه الأسباب من هذا الوجه، وهو علة في الحقيقة. وهذا أشبه بالعلل من النصاب،

التعجيل: أي تعجيل الركة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة. **بعد الحول**: لعدم وصف العلة في الحال، فإذا تمَّ الحول ونصابه كامل حاز المؤدى عن الزكاة لاستناد الوصف إلى أول الحول خلافاً لما لك؛ لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده، وكونه نامياً بالخول عمزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين، فلا يجوز تعجيل الركة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحث، وقال الشافعي رحمته الله. النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الركة ليس فيها شبهة الأسباب، ولو كان وصف كونه حولياً من العلة لما صحَّ التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب، بل الحول أجل آخر المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له، فعنده إذا أدى قبل تمام الحول وقع المؤدى ركة غير موقوف على حلول الأجل، كالمديون إذا أدى الدين قبل الأجل، وإذا وقع المؤدى زكاةً فليس له أن يستردَّ من الفقير قبل الحول.

علة لتغير الأحكام: التي تتعلّق بماله من تعلّق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث. **اسماً**: لأنه وضع في الشرع للتغير من الإطلاق إلى الحجر. **ومعنى**: لكونه مؤثراً في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث، كما ورد في حديث سعد رضي الله عنه، ولما لم يكن علة حكماً أشار إليه: إلا أن حكمه إلح.

إلا أن حكمه إلح: يعني حكم مرض الموت، وهو الحجر عن التصرفات وإنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت، كالنصاب كان حكمه موقوفاً على وصف النماء، فلما تراخى حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب، وفي الحقيقة هو علة، ووجه قولنا: "تراخى حكمه إلى وصف الاتصال" هو أنه لو وهب المريض جميع ماله وسلّمه إلى الموهوب كان ملكاً له في الحال؛ لأن العلة التي تمنع عن التصرفات وهي مرض الموت - لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت، فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها، ويستردّ منه ما راد على الثلث، ويستند هذا الوصف إلى أول وجود المرض، وإذا أسند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو الحجر، فيصير كأنه تصرف بعد الحجر، ولو برء من المرض كان تصرفه نافذاً، لأن العلة لم تتم بوصفها.

أشبه بالعلل إلح: يعني المرض أشبه بالعلل من النصاب؛ لأن وصف الاتصال الذي يتراحى إليه الحكم حادث من المرض؛ لأن الآلام التي توصل إلى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء، فإنه لا يحدث من النصاب كما عرفت، فلما لم يكن وصف الاتصال أمراً أجنبياً لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه إلا أمر آخر بخلاف النصاب، فلذا صار عليته للحكم أقوى من النصاب، وهذا مثال خامس له وعد بعضهم هذا المثال والآتي، وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيز الأسباب أي علة يشبه الأسباب، وقد جعل فخر الإسلام العلة المتشابهة =

[شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علةً للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك، فكان علةً يشبه السبب كالرمي، وإذا تعلّق الحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما وجوداً علة حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه لرجحانه على الأول بالوجود عنده ومعنى؛ لأنه مؤثر فيه،

= بالسبب قسماً آخر سوى الأقسام السبعة، فبين تلك العلة وبين العلة اسماً ومعنى لا حكماً عموم من وجه؛ لصدقهما في الأمثلة السابقة، وصدق الأول فقط في شراء القريب، وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف، فعلى هذا شراء القريب ليس من أمثلة العلة اسماً ومعنى لا حكماً، بل هو علة اسماً ومعنى وحكماً.

وهو أمثل لأن الشرى يوجب الملك، والملك في القريب يوجب العتق؛ لقوله "من ملك داراً محرماً منه عتق عليه"، [الترمذي: رقمه ١٣٦٥]، فيكون العتق مصاعفاً إلى أثره بواسطة، فمن حيث إنه علة العلة فكان علة، ومن حيث توسطه بينهما الوساطة يشبه السبب. **كالرمي** فإنه علة للقتل ولكن له شبه بالنسب، من حيث إن القتل بالرمي إنما يتوقف على نفوذ السهم ومصيبته في أهواء حتى لا ينجب القصاص بمجرد الرمي، ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سبباً كالشراء للعتق. اعلم أن المصنف لم يصرّح في هذا المثال أنه علة اسماً ومعنى لا حكماً كما صرّح في غيره وإن أدرجه تحت أمثلة هذا القسم، ويعلم من هذا أن هذا المثال ليس علة اسماً ومعنى لا حكماً، وأن المصنف اختار مذهب فخر الإسلام . . . وجعل العلة امتشاهة بالنسب قسماً آخر، وأورده بعد العلة اسماً ومعنى لا حكماً، وأما مثال العلة معنى وحكماً لا اسماً فما بيّنه المصنف بقوله: وإذا تعقّق إ.ح. بوصفين مؤثرين. كالقراءة والملك للعتق، واحتترق بقوله: 'مؤثرين' عما إذا كان أحدهما مؤثراً في الحكم دون الآخر، فإنه حينئذ العلة هو المؤثر والآخر شرط.

لأنه مؤثر فيه يعني الوصف الأخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكماً؛ لوجود الحكم عنده، والوصف الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لا يضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الأخير؛ لرجحان الوصف الأخير على الأول بسبب وجود الحكم عند وجوده، فإن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الأخير ولم يوجد بالأول لكان الوصف الأخير راجحاً عليه، فإذا كان راجحاً يضاف الحكم إليه، فكان الوصف الأول معدوم، وهو علة معنى أيضاً، فإن المؤثر في الحكم هو الوصف الأخير، وأما الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً، وذلك كالقراءة والملك، فإن المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الأخير مهما أياً كان، فإن كان الملك أحياناً بأن اشترى عبداً قريباً ومحرماً منه فالملك حينئذ علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ =

وللأول شبهة العلل، حتى قلنا: إن حرمة النساء ثبت بأحد وصفي علة الربا؛ لأن
الربا النسبته شبهة الفضل، فيثبت بشبهة العلة. والسفر علة للرخصة اسماً وحكماً
 لا معنى، فإن المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها تيسيراً.
 في الرخصة

[أنواع إقامة الشيء مقام غيره]

وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما إقامة السبب الداعي مقام المدعو.....

= لأنه مؤثر فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع، والوصف الأول وهو القرابة يكون علة معنى فقط؛ لأنه أيضاً مؤثر فيه كما فرصا، وإن كان القرابة أحرأ بأن اشترى عبداً مجهول النسب ثم ادعى أنه ابنه أو أخوه، فتكون القرابة علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ لكونه مؤثراً فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، ويكون الملك حينئذ علة معنى فقط لكونه مؤثراً كما فرض، لا حكماً؛ لأنه لم يوجد عنده العتق بل إذا ادعى القرابة، ولا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، هذا توضيح المقام.

وللأول أي للوصف الأول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل، وليس هو سبب محض غير مؤثر في المعلول وإلا لكان الجزء الأخير هو العلة وحده لا مجموعهما. **وصفي علة الربا** والوصفان: القدر، والجنس، فمجموعهما علة كاملة لربا الفضل الذي هو الربا حقيقة، حتى لو باع صاع اخنطة بصاعي الخنطة لايحور، وحرمة الربا النسبته يثبت بأحد الوصفين وهو الجنس والقدر، حتى لو أسمى الثوب الهروي بالثوب الهروي لايحور لوجود الجنس، ولو أسمى شعيراً في حطة لايحور أيضاً لوجود القدر، وذلك لأن الربا النسبته وهو ليس بمفضل حقيقة، ولكن له شبهة الفضل من حيث إنه يتفاوت الأثمان بتفاوت النقد والسيئة، حتى يزداد الثمن في المبيع سيئة، فلما لم يكن الربا السيئة فضلاً حقيقة حتى يحتاج في تحريره إلى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف، وله شبهة الفضل. **شبهة العلة:** أي بأحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسماً ومعنى وحكماً، وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل، فكما أن القوي يشت بالقوي كذلك الضعيف يشت بالضعيف. **اسماً:** لأنها تصاف إليه في الشرع، يقال: "القصر رخصة لسفر". **وحكماً:** لأنها تثبت بنفس السفر متصلاً به. **هي المشقة.** دون السفر كما أشار إليه الله تعالى: **مَنْ يَسْكُنْهُ يَسْرِ وَلَا يَرْبُحْهُ يَسْرِ** (سفرة: ١٨٥).

لكن السبب: أي سبب المشقة وهو السفر غالباً. **أقيم مقامها.** أي مقام المشقة تيسيراً على العباد، ولأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه، فلا يمكن الوقوف على حقيقتها، فأقام السفر مقامها؛ لأنه سبب لها في العالب، وهذا مثال للعلة اسماً وحكماً لا معنى، ولما بلغ كلام الشيخ إلى إقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه وقال: وإقامة الشيء إلخ.

كما في السفر والمرض، والثاني إقامة الدليل مقام المدلول، كما في الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله: إن أحببتي فأنت طالق، وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في ^{لامرأته} ذلك الطهر إلى الطهر إباحة الطلاق.

[تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به، وفي النسخة: العلامة

السفر والمرض فالسفر سبب دأع إلى المشقة، ولما كان الاطلاع عليها متعديراً أقيم مقام المشقة، وجعل علة ندر حصه اسماً وحكماً، وكذلك المرض سبب دأع إلى التلف، وازدياد المرض الذي هو موجب حقيقي للرحضة لكن لما كان ذلك أمراً باطلاً سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه وأقيم المرض مقامه، وصار الحكم متعدياً به. **الخبر عن المحبة** الخ ذلك الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب ولا يمكن الاطلاع عليها غير الاطلاع الدال على ما في القلب، كما قيل: "جعل الكلام على الفواد دليلاً".

فأنت طالق فقالت: أحس، فيقع الصلاق. **الطهر** الحالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة الطلاق.

أباحه الصلاق يعني: إن الطلاق أمر مباح لما فيه من قطع الكاح المسبب، إلا أنه شرح ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق الكاح، والحاجة أمر باطل لا يوقف عليه، فأقيم دليلها وهو رمان يتجدد فيه الرعة وهو الطهر الحالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً أقول. فيه وهو: لأن الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى، والأولى أن يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الصلاق في الطهر؛ لأنه رمان يرفع الوطئ فيه، فإذا أراد الطلاق فيه فيعلم منه أن له حاجة إلى الصلاق المانع عن الوطئ، والفرق بين السبب لا يخفى عن تأثير له في السبب والدليل قد يخفى عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير. اعلم أن المصنف اقتصر على بعض الأمثلة؛ لأن كثيراً من المسائل الاختلافية تنتهي عليه، ولم يأت بالأمثلة لجميع أصناف العلل.

يصح منه الحكم احذر عن السبب والعلامة؛ لأن الحكم لا يضاف إليهما. **وجوده** الخ أي يتوقف وجود الشيء عليه بأن يوجد عند وجوده لا وجوبه، واعلم أن الشرط عنى مادكره المحققون عنى أربعة أقسام. الأول شرط محض، والثاني شرط فيه معنى العلة، والثالث شرط فيه معنى اتبعيه، والرابع شرط بخارج أي اسماً ومعنى لا حكماً، كأول الشرطين علق مجموعهما الحكم. ووجه انحصار أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع، وإن كان تحتل بيه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير مسبوب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، =

فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله: "أنت طالق" عند دخول الدار لا به،
 وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق هو شرط في الحقيقة؛ لأن
 الثقل علة السقوط، والمشى سبب محض، لكن الأرض كانت ^{أي حجر} ممسكة مانعة عمل
 الثقل، فصار الحفر إزالة المانع، فثبت أنه شرط، ولكن العلة ليست بصالحة للحكم؛
 لأن الثقل أمر طبعي لا تعدي فيه، والمشى مباح بلا شبهة، فلم يصلح أن يجعل علة
 بواسطة الثقل،
 ليلان طعه إلى السفل
 ورفع المانع من قبيل بشرط
 هو الثقل
 لإصافة الحكم بها
 لتلف

= كحل قيد العدد، وإلا فإن لم يعارضه علة تصلح لإصافة الحكم إليها فهو الثاني كشق الرق، وإن عارضه فهو
 الأول كدخول الدار، وذكر فخر الإسلام قسماً حاملاً سماً شرطاً في معنى العلامة، وهو العلامة نفسها؛ لأن
 العلامة عندهم من أقسام الشرط كالإحصاء في الزنا، فعلى هذا أقسام الشرط خمسة.
فالطلاق المعلق بدخول الدار يعني إذا قال أحد لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإذا دخلت الدار يقع
 الصلاق عند الدخول، ولا يخفى به بل الوجوب بما كان بقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، ولكن وجوده كان
 موقوفاً على هذا الشرط وهو الدخول، فالدخول من حيث لا أثر له في الطلاق، لا في الوجوب أي الثبوت،
 ولا في الوصول إليه لم يكن سبباً ولا علة بل كان علامة محضة، ولما كان شيئاً بالعدل وكان بين العلامة والعلة
 فسميها شرطاً بهذا الوجه من حيث يضاف إليه وجود الطلاق، وهذا مثال للقسم الأول، ومثال القسم الثاني ما
 يبيته بقوله: وقد يقام إلخ. **مفاد العلة** حلقاً عنها وإن لم يكن لها تأثير في الحقيقة.

في الطريق أي طريق غير مملوك للحافر. **شرط في الحقيقة** تلف ما يتلف بالسقوط فيه.
سبب محض لأنه مقص إلى الوقوع في المير وليس علة له، بدليل أنه لو دام في موضع فحفر ما تحته يخص
 الوقوع بدون المشى. **ممسكة** أي مانعة عن الوقوع في الثرى، وهذا معنى قوله: مانعة عمل الثقل. أنه **شرط** ولما
 كان يرد أن الحكم لا يضاف إلى الشرط مع وجود العلة، والعلة للهلاك هو الثقل، والشرط على ما أُنتم هو
 الحفر، فلا بد أن يضاف الحكم إلى الثقل لا إلى الحفر، فلا يجب الضمان فدفعه بقوله: ولكن العلة إلخ.

أمر طبعي. لأن الله تعالى خلق كذلك. **لا تعدي فيه**. وهذا الصمان صمان العدوان، فلم يصلح بما لا عدوان
 فيه، فثبت أن العلة غير صالحة لإصافة الحكم إليها، والحكم إنما يضاف إلى العلة إذا كانت صالحة له، وإذا
 كانت غير صالحة فكيف يضاف إليها، فلم يصح ما قلتم، ولما كان يرد سبباً أن العلة لا تصلح فعند وجود
 السبب وهو المشى كيف أضفتم الحكم إلى الشرط الذي هو أعد من السبب؟ فيسفي أن يضاف إلى المشى
 فدفعه بقوله: والمشى مباح إلخ. **بواسطة الثقل** لأن الواجب صمان الحناية، ولما كان المشى مباحاً فلا جناية فيه، =

وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. وأما إذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ لأنهم شهود العلة.

[إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتماعاً سقط حكم السبب، كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتخيير سبب.

= ولا ضمان بدون الخيانة، فلم يصحح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فحينئذ لا بد أن يضاف الحكم إلى الشرط. وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. ما هو علة وهو الثقل فإنه لا يصلح لأن يعارض الشرط في إضافة الحكم كما مرّ بيانه. وللشرط شبهة إلخ أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، و"من اوجود" بيان لـ"ما".

النفس والأموال فيجب بالحفر ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البئر، وضمان شيء آخر إذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا نعزم عن الميراث؛ لأنهما متعلقان بالماشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن العلة صالحة. لأنهم شهود العلة يعني إذا شهد رجال بأن رجلاً علّق طلاق امرأته بدخول الدار، وهذه الشهادة شهادة اليمين؛ لأن التعليق يمين يبدأ أنه يمين بغير الله تعالى، ثم شهد قوم بوجود شرط أي بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر، ثم رجع شهود الشرط واليمين جميعاً، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر، وهذه العلة صالحة لأن يضاف إليها الحكم، فلا يضاف إلى الشرط حينئذ كما قلنا، فالضمان أي ما أدّاه الرجل إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب أي كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب أيضاً. كشهود التخيير والاختيار إلخ يعني إذا شهد شاهدان: أن الزوج حبر امرأته، وأحران: بأن المرأة احتارت نفسها، هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العتاق فصورته هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لعهده =

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف الولي والخافر، فقال الخافر: إنه أسقط نفسه، كان القول قوله استحساناً؛ لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم، وينكر خلافة الشرط، بخلاف ما إذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق؛ لأنه صاحب علة.

= إن شئت فأنت حرّ، وهذه شهادة التخيير. ثم شهد آخرون بأنه اختار العتق بأن قال: شئت في ذلك المجلس، ثم قضى القاضي بالطلاق وبدوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى. ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان (وهو المهر وقيمة العمد) على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم. وأما التخيير فمس محض؛ لأنه مفص إلى الحكم، فعد وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى السبب، فلا ضمان على شهود التخيير.

فإن قلت: اليمين ليست علة قبل وجود الشرط، قلت: سميها علة باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أعم من الحقيقة وعمّا فيه معنى السببية.

وعلى هذا أي على ما قسنا: إن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي أي ولي اهالك الواقع في البئر. أسقط نفسه أي وقع عمداً، فعلى قول الخافر لا يجب الضمان عليه؛ لأن الخافر شرط، والوقوع عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو التنف؛ فعد المعارضة لا يعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مرّ. استحساناً: ثم بين وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلح يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم، وأما كون الشرط خفيفة لها فهو أمر عارضي يتحقق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فالخافر لما ادعى أنه وقع عمداً، تمسك بهذا الأصل وأكبر خلافة الشرط، فلذا يقل قوله خلافاً للقياس، والقياس أن يقبل قول الولي؛ لأن طاهر الحال شاهد له؛ إذ الإنسان لا يلقي نفسه عادةً، وهو القول القديم لأبي يوسف، ونحن نقول: الطاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو أن البصير يرى أمامه بيراً فكيف يقع بغير التعمد، ولأنه لو يسمّ قوله يلزم الضمان على الخافر بالظاهر، والظاهر يصح حجة للدفع، ولا يصلح أن يكون حجة ملزمة على الغير، فتركنا القياس لفساده الباطن.

إذا ادعى الجارح إلح: يعني إذا جرح رجل رجلاً ومات المجروح، واختلف ولي المجروح والجارح، فقال الجارح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات ناجرح، فلا يقبل قول الجارح؛ لأن علة الموت وهو الخرح صدر منه، وهو يصح لإضافة الحكم إليه، فعد وجود العلة الصالحة لا يقل قوله في المعارض أسقط من غير حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل، فيجب الضمان على الجارح. ولما فرع عن شرط فيه معنى العلة شرع في قسم ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله: وعلى هذا إلح.

[الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حلَّ قيد عبد حتى أبق لم يضمن؛ لأن حله شرط في الحقيقة، وله حكم السبب لما أنه سبق الإباق الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر. ثم هو سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابةً في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم أصابت شيئاً لم يضمنه، أي حل القيد أي كعمل من

وعلى هذا: أي عبي أو العلة إذا كانت صاحبة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط والسبب.

لأن حله شرط **الحل**؛ إذ القيد كان مانعاً، وحل القيد إزالة المانع، وإزالة المانع شرط كما مرّ، ولكن تخلل بينه وبين الإتيان فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للإتيان، فلا يضاف إلى الشرط. **والشرط ما يتأخّر**. واحاصل الحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مرّ ولكن له حكم السبب؛ إذ السبب الحقيقي يتقدّم على وجود العلة كما أن الشرط متأخّر عنها، وهذا الوصف حاصل للحل؛ لأنه سابق على الإتيان الذي هو علة التمتع، فثبت أن له حكم السبب.

هو أي الحل وإن شابه السبب كما قلنا، لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة تحدث العلة به كقود الدابة، وهذا ليس كذلك. **غير حادثة بالشرط** وهو الإتيان لما ثبت كون الحل شرطاً، وكونه في حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العلة، فلا يضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحجر البير، فعلى هذا لا يبرم الصمان على من حلّ قيد العبد؛ لأنه صاحب شرط، له حكم السبب المحض.

لم يصمه: المرسل أي إذا أرسل إنسان دابة في الطريق فجالت يمةً ويسرةً عن سبب الطريق، ثم سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابته شيئاً لا يحب صمائه على المرسل؛ لأن فعله وهو الإرسال قد انقطع بالحوادث أو الوقوف، ثم إنها أشتأت سيراً آخر باختيارها. نعم لو لا يكون لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حينئذ يحب الصمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها، وكذلك لو لم تجعل بل صارت على وجهه فإنه لو أصابته شيئاً حينئذ يحب الضمان على المرسل؛ لأنه سائقها ما دامت تسير على سبب إرساله، ولما كان يتوهم أنه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب دفعه بقوله: إلا أن يرسل إلخ.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل مسبباً. قال أبو حنيفة وأبو يوسف **رحمهما** فيمن فتح باب قفص فطار الطير: إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الأول سبباً محضاً، فلم يجعل التلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البئر؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلخ. يعني كلاماً في عدم الصمان، فهما فيه سويتان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال ليس بإزالة المانع، وقد تحلل بيه وبين السبب فعل فاعل مختار وهو غير مسبب إلى السبب حيث لم تذهب على سبب إرساله، وأما من حل القيد فهو صاحب شرط؛ لأن إخلل إزالة المانع عن الإباق، وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم إلى السبب وإلى الشرط، فالعلة هما فعل الدابة وفعل العبد، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال وعمل القيد، فلا يضاف إن من حل القيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل مسبباً ولا إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.

فيمن فتح باب إلخ. حاصله أن عند محمد **رحمهما** فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الرق بعد الخرق، فلا يصلح لإضافة التلف إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص، فيضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والعلة - وهو فعل الطير - غير صالحة لإضافة الحكم إليه، وعند الشياطين **رحمهما** فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل عندهما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحة لأن يضاف إليه الحكم، فلما اعترض هذا الفعل على الشرط (وهو فتح باب القفص؛ لأنه إزالة المانع ولكنه له حكم السبب من حيث أنه يتقدم على العلة) بقي الشرط سبباً محضاً ليس فيه معنى العلة، والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف إليه الحكم، فلا ضمان عليه، وهذا بخلاف السقوط في البئر فإنه وإن اعترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف إليه الحكم، فإذن لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولذا قلنا: لو وقع في البئر عمداً يضاف إليه الحكم، فلا ضمان على الخافر في هذه الصورة، فيكون دمه هدرًا.

ف: والقسم الرابع شرط اسماً لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعيق بهما، مثاله قوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فالدخول في الدار الأولى شرط اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة، لا حكماً لعدم تحقق الحكم عنده، بل الحكم إنما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط اسماً وحكماً من جميع الوجوه، =

[تعريف العلامة]

وأما العلامة فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وقد يسمى العلامة شرطاً مثل الإحصان في باب الزنا، فإنه إذا ثبت كان معرّفاً لحكم الزنا، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا،

أي الزنا

= فلو وجد الشرطان في الملك بأن دخلت الدارين وهي في نكاحه فلاشك يسرل الحزاء فيقع الطلاق اتفاقاً، وإن لم يوجد في الملك بأن أباهما فدخلت الدارين، أو وجد الأول في الملك دون الثاني، بأن دخلت إحداهما وهي في نكاحه ثم أباهما فدخلت الأخرى كمن تطلق اتفاقاً وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أباهما فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى ففيه اختلاف، تطلق عندنا لنسول الحزاء؛ لأن المدة على آخر الشرطين، وإنما يحتاج إلى الملك وقت التعليق ووقت نسول الحزاء، والملك في الوقتين موجود، وأما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياج إليه، وعد زهر لا تطلق؛ لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الحزاء، فكما في إحداهما يشترط الملك كذا في الأخرى، فإذا لم يوجد الملك في الأول لا يقع الطلاق كما لا يقع إذا وجد الملك في الأول دون الثاني بالاتفاق. والخامس: شرط في معنى العلامة كالإحصان في الرنا، والمصنف ترك هذين القسمين وإن كان ذكر العلامة يغني عن الخامس. **العلامة** ففي اللغة الأمانة، كالميل للطريق وإسارة للمسجد. وأما في الشرع فما بينه بقوله: **فما يعرف الوجود**: أي وجود الحكم، واحترز به عن السبب.

وجوب أي وجوب الحكم، واحترز به عن العلة، ولا وجود الحكم، واحترز به عن الشرط، فالعلامة دليل محض على وجود الحكم عند وجودها وعلم عليه فحسب، مثل الأدان: إنه علم الصلاة. **شرطاً** مجازاً وهو القسم الخامس من الشرط، فإنه في الحقيقة علامة ولكنه يسمى شرطاً مجازاً. **الحكم الرنا** وهو الرجم فهو حال في الزاني، ودليل على أنه إذا وجد الزنا في تلك الحالة يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله: فأما أن إلح.

الإحصان فلا. أي لو كان الإحصان شرطاً لحكم الزنا وهو الرجم والحال أن الرنا علة للرجم لتوقف كون **الرنا** علة على وجود الإحصان، والأمر ليس كذلك؛ لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لايشت بوجوده الرجم، فلو كان شرطاً لثبت بوجوده الرجم، فإذا وجد الرنا وهو العلة ثم وجد الإحصان وهو على قولكم شرط صحيح لتأخره عن العلة، ومع هذه لايشت الحكم، فثبت أنه ليس بشرط، ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضاً؛ لأنه ليس بطريق معض إليه، فلا محالة هو علامة.

ف: هذا ما ذهب إليه القاضي الإمام أبو ريد في التقويم، واختاره بعض المتأخرين، وأما المتقدمون وعامة المتأخرين فقد سموا الإحصان شرطاً لوجوب الرجم؛ لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده، والإحصان كذلك، وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك؛ لأن تأخر الشروط عن صورة العلة ليس بلارم، بل بعض الشروط =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال.

[فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أ هو من العلل الموجبة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لما استقبحة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية،

= يتقدمها كشرط الصلاة وشهود النكاح، وذهب بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة. وهذا أي لأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي. إذا رجعوا بحال يعني إذا شهد القوم على رجل أنه ربي ثم شهد الآخرون أنه محصن فرجم، فإن رجع شهود الإحصان فلا ضمان - وهو الدية - عليهم بحال، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل القضاء أو بعده؛ لأنهم كانوا شهود العلامة، والعلامة لا تتعلق بها وجوب ولا وجود، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، فإذا لم يضاف الرجم إلى العلامة وهو الإحصان، فشهود الإحصان يريون عنه، فلا ضمان عليهم خلافًا لزفر، فإن عنده عليهم ضماناً؛ لأن الإحصان شرط الرجم، فيضاف الحكم إليه. والجواب أنه ليس بشرط كما قلنا، فلا يجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط، فشهود الزنا شهود العلة، وهي صالحة للحكم فيضاف التلف إليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة، فإن ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط.

لما فرغ المصنف عن بيان الأحكام وما يتعلق به الأحكام، وكان البحث من هذين الأمرين بحثاً عن المحكوم به، وهو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف، فشرع في أهليته، ولما كان من المعلوم أن أهليته لا تحصل بدون العقل، فبدأ بذكر العقل أولاً فقال: فصل اختلف الناس إلخ. لما استحسنته. مثل معرفة الصانع بالآلومية وشكر الممعم. لما استقبحة: مثل الجهل بالصانع وكرمان النعمة. العلل الشرعية: لأن العلل الشرعية ليست بموجبة بذاتها بل هي أمارات في الحقيقة، ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة ومحرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل، فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية.

ف: اعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائماً للطبع، أو مافراً له، الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً =

فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل أو يقبحه، وجعلوا الخطاب متوجّهاً بنفس العقل، وقالوا: لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبلغه الدعوة، وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، ومن اعتقد الشرك ولم تبغه الدعوة فهو معذور.

[القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لإثبات الأهلية،

= والعقاب آخلاً، فالحسن والقبح بامعين الأولين يشتان بالعقل اتفاقاً، وأما بالمعنى الثالث فهو امتزاج فيه عند الفريقين، كذا في التوضيح. فلم يجوزوا: المعتزلة بناءً على أصلهم.

ما لا يدركه العقل. كروية الله تعالى وعذاب القبر وإميران وعامة أحوال الآخرة. يقبحه: مما يقبحه العقل لا يجوز أن يشتد دليل شرعي، فلذلك أنكروا كون العقاب محبوبة له؛ لأن إصافتها إلى الله قبيح عند العقل. لمن عقل إلح. يعني من عقل سواء كان صغيراً أو كبيراً ثم مع نفسه عن طلب الحق وترك الإيمان بالله تعالى لا يقبل عذره يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يأت أرسون، وإن لم يرد عليه السمع بأن بشاً على شديق الحسن. لأن عقده كان كافياً في ذلك.

دون السمع. فلا يعرف حسن الإيمان والصدق والعدل وقبح أضدادها بدون السمع وهذا قالوا: ومن اعتقد إلح. فهو معذور حتى جاز أن يكون من أهل الجنة، ونسكوا بقوة تعالى: **كَلِمَةً مُعَدَّسَةً حَتَّى يُعْزِلَهُ رَبُّهُ** (الاسراء: ١٥) أي ليس من شأننا، ولا يجوز منا ذلك التعذيب إلى أن يبعث رسولاً، واستدلوا بدلائل عقلية أيضاً، منها أن الحسن والقبح ليس بدائيتين، فإنه لو كان كل واحد منهما ذاتياً يتحدف عن الفعل، والتالي باطل، فإن الكذب وهو من أقبح القبائح قد يكون واجباً عصمة بي وإيقاد بريء، والحواف لا سلم أن الكذب صار حساً في الصورة المعروضة، بل غاية الأمر أن هناك ارتكاب أقل القبيحتين الدين أحدهما تخوير قتل سي، والثاني إباحته بالكذب، وأقلهما الكذب.

في الباب: أي في باب العقل وهو مختار، الحسية. الأهلية: أي أهمية الحصاب؛ إذ الخطاب من لا يعقل قبيح، فليس العقل مهذباً كما قالت الأشعرية، ولا موجهاً بنفسه كما قالت المعتزلة، فمن لم تسعه الدعوة لا يكون مكلفاً بمجرد العقل من غير أن يمر عليه رمان التجربة والتأمل؛ لأن العقل ليس بموجّه بنفسه بل هو آلة لإدراك، فإذا لم يعتقد يماناً ولا كبراً كان معذوراً حيث لم يجد مدةً يتمكن فيها الإدراك والتأمل، فإذا أمهله الله تعالى حتى =

وهو نور في بدن الآدمي يضيء به الطريق، يتبدأ به من حيث ينتهي إليه
 أي بذلك النور أي بذلك الطريق

= أعانه بالتجربة ودرك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معذوراً وإن لم تلغه الدعوة؛ لأن إدراكه مع مشاهدة دلائل التوحيد، بمنزلة الدعوة؛ إذ العقل حينئذ قائم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم، فمذهبا بين الإفراط والتفريط. وترجمة الخلاف أن حسن الأفعال وقبحها شرعي عند الأشعرية، أي لا يعرف بعير بيان الشارع أن هذا الفعل مثلاً مستحق للمدح والثواب، وهذا للدم والعقاب، لا دخل للعقل فيه أصلاً، فما أمر الشارع به فهو حسن وما هي عنه فهو قبيح بهذا المعنى، وإن انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعقلي عندنا وعند المعتزلة أي لا يتوقف على الشرع، بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، فلو لم يرد الشرع وكانت الأفعال متحققة كانت حسنة وقبيحة، بمعنى أن في ذاتها اقتضاء لأن يفيض على فاعله الثواب والعقاب، والشرع كاشف عن حسناتها وقبحها، فقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ دُونَ نَوْمِكَ وَابْتَغِ الْوَسِيلَةَ إِلَيْهِ لَعَلَّكَ تُبْقَىٰ وَنَعْلَمُ لَكَ الْوَسِيلَةَ﴾ لا أن حسناتها به لوم يرد لم تكن حسنة حتى حالها وحال الكفر سواء، لكن عندما حسن الأفعال وقبحها لا يستلزم حكماً في العدم من الله تعالى بل يصير موجباً لأن يرسل عليه حكم من الله تعالى، فإن كان قبيحاً فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم الهبي، وإن كان حسناً فهو مستحق لأن يرسل عليه حكم التكليف من الله الحكيم الذي لا يرجع المرجوح ولا يأمر بالمعشأ والمكر، فما لم يحكم ليس هناك حكم، أي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

ومن هنا أشرطنا ببولغ الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سبب مسلكهم، فإن عندهم الأحكام متحققة وإن لم يرد الشرع، فالقبيح حرام والحسن مأمور به من الله تعالى بعير أن يهبي الله تعالى عنه أو يأمر به، والمراد من كونه حراماً ومأموراً به قبل ورود الشرع أنه يعاقب عليه ويثاب عليه وإن لم يرد الشرع، وليس المراد من الحرام والواجب مثلاً خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين كما هو المتعارف، وإلا يرجع مذهب المعتزلة إلى أن خطاب الله تعالى ثابت بدون أن يخطب، وهذا كما ترى من فساده، فافهم. هذا تحرير محل النزاع، وأما أدلة الفريقين فمذكورة في المطولات لم نأت بها هنا لضيق المقام.

ف: قال في 'المسلم': لا حكم إلا من الله، [رقم: ٢٤٦٨] وقال الشارح مولانا نظام الدين رحمه الله: هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن اتمام وغيره، وفيه إشارة إلى ضعف ما في البزدوى، وتبعه كثيرون من أن المعتزلة مذهبهم أن العقل استبد بالحقم فهو الحاكم، وقد أورد الشعب الكثير فيه بل مذهباً ومذهبهم أن الحكم له تعالى واحد ألتة، فهو الموجب والمحرم، ولا سبيل للعقل إلا إلى المعرفة فهو عارف لما حكمه فرما يستبد بمعرفته، وكثيراً ما يستعين بالنصوص كما استطاع عليه إثناء الله تعالى.

ولما فرغ عن بيان المذهب الواقعة في اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع في تعريه، فقال: وهو نور إلخ. في بدن الآدمي: قيل: محله: الدماغ عند الفلاسفة، والقلب عند الأصوليين، ومعنى النور الطهور، وهو ظاهر ومظهر كصوء الشمس، فإنه بواسطته يبصر المحسوسات، فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الأشياء وبواطنها، بل العقل أولى باسم النور؛ لأنه يهتدي به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس، فإنه واسطة لإدراك المحسوسات.

درك الحواس، فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه، وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهائها،
 بسبب ضوء الشمس للأشياء

درك الحواس. يعني العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهي إليه درك الحواس؛ لأن الإنسان إذا بصر بقاءً وانتهى إليه حس البصر يدرك بعقله أن له بانياً ذا حياة وقدرة وعلم، فهذا طريق ابتدائه من حيث انتهى إليه درك الحواس وهو الساء، وهذا الطريق اتضح بسبب العقل. **وهو**: أي العقل في الملك الباطن. **الملكوت**: أي الملك، والثناء زائدة للمبالغة كالجبروت والربوب. **برغت**: أي طلعت الشمس، والجمعة الشرطية تعيل لقوله: "وهو كالشمس". **بشهاها**: أي بورها من غير أن توجب الشمس رؤية تلك الأشياء، فكذا القلب يدرك ما هو غالب عن الحواس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجباً لذلك.

ف: اعلم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردّ المعتزلة المخالفين لنا في مسألة النظر، وإني سأنتو عليك تفصيل المذاهب فيها، وأبين ما هو الحق فيها، فاعلم - أرشدك الله تعالى - أن عند الأشعري إفادة النظر العم بالعادة لا تدخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس علة تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر، لا علاقة بينهما في الأكثر أو الدائم كوجود الإنسان مع الحمار، فهو كان الإنسان موجوداً بلا وجود حمار أو بالعكس فلا مضائق؛ إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى بمعنى أنه المستقل، لكنه فاعل مختار، فصدور المعول عنه بلا وجوب منه كما ذهب إليه الفلاسفة؛ لأن الوجوب يناي الاختيار، ولا وجوب عليه كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة من وجوب النطف عليه تعالى. وأما عند المعتزلة فالإفادة بالتوليد، وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح حركة اليد، وكالألم بعد الضرب، فإذا باشر النظر يحدث بعده العلم، كما إذا ضرب رجل رجلاً فمباشرة الضرب يحصل الألم بعده. وأما عند الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر يعدّ الذهن إعداداً تاماً، فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل المذاهب، والحق أن العلم واجب عقيب النظر وإن لم يكن واجباً منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب إليه المعتزلة.

أما الوجوب فلأن كل من عم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أنه حادث، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما إبطال التوليد فلأن العلم ممكن في نفسه وإن كان بعد النظر، وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضاً مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، وهذا هو مختار الإمام الرازي، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب المسلم، =

وما بالعقل كفاية. ولهذا قلنا: إن الصبي غير مكلف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تُجعل مرتدة، ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ^{في العاقل البالغ} ولم يعتقد على شيء كان معذوراً،

= وقال شارحه مولانا نظام الدين رحمته. فالأصلح الوجوب، وكون النظر علة قرية والقياس هو الله تعالى، ولذلك يحكم العقل بالوجوب، ولم أجد هذا المعنى مخالفاً للنصوص الإلهية والنبوية. فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام. **كفاية** يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأولى أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبح الأفعال وحسنها ولكنه ليس بمستبد في ذلك أي ليس بمستقل، حتى يتحقق الأحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع، كما هو مذهب المعتزلة.

غير مكلف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه؛ لأن الوجوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمجرد العقل، وهو غير مكلف لقونه ١٤٢٣. "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى استيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يعقل". رواه الترمذي [رقم: ١٤٢٣] وأبو داود والدارمي عن عائشة وابن ماجة عنها وأحمد، وصححه الحاكم، ولكنه لو آمن يصح إيمانه لوجود العقل، وعند الأشعرية إيمانه غير صحيح؛ إذ العقل لا يعبأ به عندهم، والاعتبار بالشرع، وفي حقه الشرع ليس بموجود؛ لأنه غير مكلف، وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشرع. **المراهقة**: هي المرأة التي قاربت البلوغ. **وهي تحت مسلم إلخ**. بيان لإسلامها الحكمي بوجه أكد.

لبانت من زوجها: يعني إذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم، فاستوصف منها الإسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردها؛ لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل لعدم قدرتها على وصف الإسلام، فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ؛ إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه غير كاف، فإذا لم يحب عيها الإسلام لانتين عن زوجها. نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لا تقدر على وصف الإسلام لبانت من زوجها ألبتة. **وكذا**: أي كما قلنا في الصبي العاقل: إنه غير مكلف بالإيمان لعدم كفاية عقده تغير ورود الشرع في حقه بسبب عدم بلوغه كذا نقول في إلخ.

الدعوة أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاهق الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى يعينه الله بالتجربة ودرك العواقب. **كان معذوراً**: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإذا لم تلعه الدعوة ولم يأتها مما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبب حاته وتعالى.

وإذا أعانته الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة، على نحو ما قال أبو حنيفة رحمه الله في السفية إذا بلغ خمساً وعشرين سنة: لم يمتنع ماله عنه؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلا بدّ من أن يزداد به رشداً.

أي السفيه

[لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل علةً موجبةً يمتنع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً، وهو مذهب الشافعي رحمه الله. فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تسلمه الدعوة لأنه وجب عليه الإيمان لوجود الأمرين: أحدهما العقل، والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قال: إلخ. لم يمتنع ماله عنه وإن لم يونس منه رشداً مع أن دفع المال إليه متعلق بإيأس المرشد كما قال الله تعالى: وَلَوْ سَمِعْتُمْ مِنْهُمْ لَفُتِحَتْ أُمُودُكُمْ وَتُفْتَنَ الْأَمْوَالُ الَّتِي نَعَمْنَا بِالْمَالِ وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمُجْرِمٌ عَظِيمٌ (النساء: ٦).

استوفى مدة إلخ. فهذه المدة أقيمت مقام الرشد، والرشد فيها وإن لم يتحقق ولكن بقول: إنه موجود تقديرًا. وهو يكفي في دفع الأموال؛ لأنه تعالى قال: وَلَوْ سَمِعْتُمْ مِنْهُمْ لَفُتِحَتْ أُمُودُكُمْ وَتُفْتَنَ الْأَمْوَالُ الَّتِي نَعَمْنَا بِالْمَالِ وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمُجْرِمٌ عَظِيمٌ، فأتى بالنكرة فالمعنى إن رأيتم منهم رشداً سواء كان تحقيقاً أو تقديرًا، فكما أقيمت المدة مقام الرشد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذباً، ولما كان يرد على مسألة السفيه أنكم ما قدرتم خمسا وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدر ثلاثة أيام اعتساراً بالمرتد فأجاب عنه: وليس إلخ. دليل قاطع في تعيين الحد، بالإمهال ليس نص قاطع حتى يقال: مدته ثلاثة أيام أو أكثر؛ لأن العقل متفاوت في أصل الخلقة، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لايهتدي غيره إليه في مدة كثيرة.

فمن جعل العقل إلخ. يعني من جعل العقل حجة مستقنة حتى يتحقق الأحكام غير ورود الشرع ويكر وجود الشرع في مقابته كما يذهب إليه المعتزلة، فلا دليل هم على مذهبهم يعتمد عليه، وما استدّلوا به فهو محروح وممنوع، فليس عندهم دليل عقلي ولا نقلي يفيد الظن فضلاً عن اليقين.

وهو مذهب الشافعي رحمه الله إلخ. فإن عبد الشافعي من قتل رجلاً عاقلاً بالعلم تبغى الدعوة يجب الصمان على القتيل؛ لأن القتل إذا لم تسلمه الدعوة وإن كان عاقلاً بالعلم وكان يمكن له الاستدلال على توحيدة تعالى لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، وأن العقل لا ينفك عن الهوى، فلا يصلح حجة بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا:

الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعارضة عليها.
 أي في بيان الأهلية القسم الأول والثاني أي على الأهلية

فصل في بيان الأهلية

[أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء،
 أحدهما والثاني

= عليه الإيمان بالله تعالى فكفره عفواً؛ لأنه لم تأت الدعوة ولا عبرة بعقله، وعقدنا لا يضمن وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة. ولكنه ليس بسبب الضمان؛ لأننا لا نحمل كفره عفواً بحال، ولم نحمل عففته عن الإيمان بعد استيفاء مدة التأمل عذراً، فكان قتله قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب. **وذلك** إشارة إلى عدم الدليل على القولين، أما عدم دليل من ألغى العقل فتقريره ما بينه بقوله: لأنه إلخ. **لأنه** أي من ألغى العقل من كل وجه، وهو الأشعري والشافعي **رحمهما** ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إلخ يعني لا يصح لهم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية، فكأنه يقول: العقل معتبر وليس معتبر، وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر في مقابلته الشرع كما ذهب إليه المعتزلة، فتقريره هذا: **وأن العقل لا ينفك إلخ** يعني الوهم كثيراً ما يتعارض العقل، فيخلط عليه مطلوبه. ولذا ترى أن بعض العقلاء يخالف البعض، بل يناقض نفسه، فمرة يثبت أمراً ومرة يفيقه، فإذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بغير ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتار له عند مقابلته بالعقل. هذا تقرير المقام، وقد بقي حبايا في روايا الكلام. **من صفات الأهلية:** على وجه قد مر، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون محطاً نزول الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة حملها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿... حَسْبُ الْإِنْسَانِ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، ولذا خصّ بالتكليف من سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف، وقد كان ظلوماً جهولاً. **وأهلية الأداء** إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأهلية على نوعين: النوع الأول أهلية نفس الوجوب وهو أن يكون قابلاً لشغل الدمة، والنوع الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهلية الوجوب فبناءً على قيام الذمة، فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى آخر الآية، وقبل الانفصال هو جزء من وجهه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليحب له الحق ولم يجب عليه،
ثم أعاد الكلام

= وهو أن يكون قابلاً وصالحاً لإتيان الفعل، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، فالنوع الأول أي أهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة، يعني لا تلت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، والذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب عليه والاستحباب له، بناءً على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق، كما أخبر به بقوله: ﴿وَلَمَّا أَتَيْنَا نَارَ الْجَهَنَّمَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعليها، فهذه الذمة صرنا أهلاً لنفس الوجوب، وأهلية الوجوب على هذه الذمة مبينة. بناءً وإنما ثبت له الذمة بناءً على العهد الماضي الذي بينه بقوله: ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾

• **وإذا أخذ ربك** الخ دليل على ثبوت الذمة، حاصله أن الآدمي إذا يولد يكون له ذمة صالحة ما يجب له وعليه، فإن الولي إذا اشترى له شيئاً ثبت له المثلث، وكذا ثبت له الوصية والإرث والسب، وكذلك الثمن ومهر المرأة يحان عليه بعقد الولي بإجماع الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مرّ بيانه، فلولا ما يكن له ذمة صالحة لهذه الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء؛ لأنه إذا ولد لم يكتسب شيئاً حتى يقال: إن الوجوب له وعليه إنما ثبت باكتسابه. فم: اعلم أن تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي س كعب **يدلّ على ثبوت العهد يوم الميثاق، ويؤيده حديث ابن عباس عن النبي** قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني عرفة- فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ففترهم بين يديه كالدر، ثم كلمهم قلاً، قال: أأست بركم؟ قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلون أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المظلمون" رواه أحمد [رقم: ٢٤٥٥] فلما ثبت تفسير الآية عن النبي **على ما تدونا عليك، فقول من أشرب في قلوبهم الاعتزال بأنه من باب التحصيل والتمثيل مردود لا يعاناه في مقابلة الحديث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة في ذلك، لا بالسنة فقط.**

ذمة مطلقة يعني ثبوت الذمة الكامنة له إنما هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يتبع الأم في العتق والحركة والسكون، فلا يكون له ذمة مطلقة أي كاملة، ولكنه مفرد بالحياة معد للانفصال، فله ذمة من وجه. **الحق** من العتق والإرث والنسب والوصية، فهو أهل لتلك الأمور بهذا الاعتبار، =

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان أهلاً للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما ينعدم لعدم محله، ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات؛ لما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة، ولزمه الإيمان؛ لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه،

= ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مر، فلا يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه الثمن وإليه أشار بقوله: ولم يجب إلخ. **كان أهلاً إلخ:** والحاصل أن الجنين إذا لم ينفصل فله ذمة من وجه، حيث يثبت له الحقوق من الإرث والعق ولا يجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه، ولما كان يرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينفي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجراء أيضاً، كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي الإمام أبي زيد وغيره، فدفعه بقوله: غير أن إلخ.

غير مقصود بنفسه إلخ: يعني إنما المقصود والغرض الأصلي من نفس الوجوب حكمه وهو الأداء من اختيار، والصبي لا يتصور منه الأداء بالاختيار لعجزه، فيبطل الوجوب في الأفعال التي لا بد من أدائه باختيار؛ لفوات الغرض، والشيء كما يبطل بفوت المحل - كبيع الحر وإعتاق البهيمة - يبطل بفوت الغرض أيضاً، فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن أدائه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلا يجب عليه ما يجب عليهم.

وتفصيل المقام ما كان حقوق العباد من الغرم وضمان المتلفات والعوض كضمن المبيع ونفقة الزوجات والأقارب يلزم على الصبي، لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كأدائه، وكان الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان عقوبة وجراء لم يجب عليه؛ لأن المقصود من العقوبات الموحدة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك، فالوجوب هنا خال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لا يصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله الخالصة كالصلاة والصوم لا يجب عليه أيضاً؛ لأن الأداء بالاختيار أي بالنية ضروري فيها، والولي لا يصلح أن يكون أدائه قائماً مقام أدائه فيبطل الوجوب بفوت الغرض، وسيأتي التفصيل فوق هذا. ولما فرع عن الجواب شرع في تفرعات على قوله: فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محله، فقال: ولهذا إلخ.

أهلاً لثواب الآخرة: يعني أن الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلاة والزكاة ثواب الآخرة، والكافر ليس أهلاً لثواب الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل، فلا تحب عليه تلك الشرائع، واحتراز بقوله: "التي هي الطاعات" عن الشرائع التي ليست بطاعات، وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية والخراج، فإنها واجبة عليه، ولما كان يتوهم من عدم كونه أهلاً للثواب أن لا يجب عليه الإيمان أيضاً فدفعه بقوله: ولزمه إلخ. **ولزمه الإيمان إلخ:** يعني في وجوب الإيمان على الكافر لا يفوت الغرض من الإيمان ثواب الآخرة والكافر أهل للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة، فلا يفوت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفرع آخر وقال: ولم يجب إلخ.

ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان عليه دون أدائه، حتى صحَّ الأداء من غير تكليف،
 وكان فرضاً كالمسافر يؤدّي الجمعة.
 أداء الإيمان

[أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، أما القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت
 أحدهما وثانيهما
 قاصرة قبل البلوغ،

لعدم أهلية الأداء أي لا يثبت نفس الوجوب على الصبي لعدم العائدة، وهو الأداء عن الاختيار، والصبي لا يمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

بوجوب أصل الإيمان إلخ. لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحية الدمة، فالصبي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلا يبطّل نفس الوجوب في حقه لعدم فوات عرصه وهو الأداء، بخلاف سائر العبادات فإنها ليست بواجبة عليه لقوات عرض نفس الوجوب فيها؛ لأن العرص من نفس الوجوب أن يقع الأداء عن العرص، وأداء العبادات لا يقع عن العرص؛ لأنه لو وقع صلاته فرضاً لافترض عليه سائر الصلوات، وفيه حرج عظيم، بخلاف الإيمان فإنه غير مكرّر، ولأن العرص من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والصبي لصغفه لا يحتمل أداء العبادات على وجه الكمال؛ لأن أدائها على وجه النكاح متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن، بخلاف الإيمان فإن أدائه لا يتعلق بالبدن؛ لأنه من أحكام النظرية التي تتعلق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه. أي لا نقول: إن أداء الإيمان واجب على الصبي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقبه لم يتكامل بعده؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. **فرصاً:** لأن الإيمان لا يتنوع بين أن يكون فرضاً وأن يكون نفلاً بل هو فرض، فدا لا يلزم عليه تحديد الإقرار بعد البلوغ. **يؤدّي الجمعة:** فمؤدّي يقع فرضاً مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثباتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو ريد وشمس الأئمة الحلواني وفجر الإسلام رحمهم الله. وقال الإمام شمس الأئمة اسرخسي رحمهم الله: إن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عقل ما لم يتكامل عقله بالبلوغ.

أما القاصر إلخ. اعلم أن الأداء يتبع بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل وهي بالبدن، فإذا تحقّق القدرتان تحقّق الأهلية الكاملة، وإذا انتفت أو ضعفت إحدى القدرتين تحقّق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". **قبل البلوغ:** فقبل البلوغ اعقل والبدن كلاهما ناقصان، وهذا أحد القسمين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

[حكم تصرف الصبي العاقل]

وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها؛ لأنه بمنزلة الصبي؛ لأنه عاقل لم يعتدل عقله، وتبني على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء، وتوجه الخطاب عليه. وعلى هذا قلنا: إنه صحّ من الصبي العاقل الإسلام وما يتمحض منفعته من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة، وصحّ منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة وملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه انجبر برأي الولي،
أي الصبي

كان معتوها. هو السفيه، فمدته كامل ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه : لأنه بمنزلة الصبي إلخ.
صحة الأداء. بمعنى أنه لو أدى يكون صحيحاً وإن لم يحب عليه. **وعلى الأهلية الكاملة إلخ.** فإذا بلغ وعقل يترتب عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع؛ لأن أهميته حينئذ صارت كاملة بكمال العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.

وعلى هذا: أي على أن صحة الأداء تنبني على الأهلية القاصرة. إنه صحّ إلخ. في أحكام الدنيا والآخرة بلا روم عليه، وعند الشافعي عليه لا يصحّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر ولاتين منه امرأته امشركة؛ لأنه صرر، وإن صحّ في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره **وما يتمحض منفعته إلخ:** وهذا قسم ثان، وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي، فيصحّ مباشرة الصبي من غير رضا الولي وإذنه.

العبادات الدنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دافعاً بين كونه حسناً في رمان وفيهياً في رمان، كالصلاة والصوم من العبادات الدنية، فيصحّ من الصبي أدائها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد أدائها، فلا يشق ذلك بعد البلوغ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: "مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا، واضربوهم إذا بلغوا عشرة". [المسند للإمام أحمد، رقم: ٦٦٨٩]

يتردد بين النفع والضرر إلخ: وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان رانها كان نافعاً، وإن كان حاسراً كان ضاراً، والصبي لا يميز بين الصار والنافع، ولا يعتبر فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي.

فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله. ألا يرى أنه صحح بيعه من الأجانب بغبن فاحش في رواية خلافاً لصاحبيه، وردّه مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتباراً لشبهة النيابة في موضع التهمة.

[حكم تصرف الصبي المحجور]

وعلى هذا قلنا في المحجور: إذا توكل لم تلزمه العهدة، وبإذن الولي تلزمه، وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر ^{أي قبل الوكالة} بطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله. وإن كان فيه نفع ظاهر؟

فصار كالبالغ إلخ. فينفذ تصرفه بالعين الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله. خلافاً لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالعين الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة رحمه الله. روايتان، في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وإليه أشار بقوله **بغبن فاحش** وهو ما لا يتعاب الناس في مثله. **في رواية إلخ.** أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة رحمه الله. بيع الصبي مع الولي بعن فاحش؛ لأن بيعة الولي حيثئذ في موضع التهمة؛ إذ فيه قسمة أنه إنما أذن تحصيلاً لمقصوده.

وعلى هذا. أي على أن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي نفسه ويملكه رأي الولي. **في المحجور** وإن كان يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. **لم تلزمه العهدة.** أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والضمن، والخصومة في العيب؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولا يشتد ذلك بالأهلية القاصرة. **تلزمه** لأن قصور رأيه قد اندفع بانضمام رأي الولي إليه، فصار أهلاً للزوم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ. اعلم أن الوصية عندنا إرادة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً محضاً، فيعتبر بإرادة المال بطريق التبرع في حال الحياة، فلا تصح الوصية، وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استعني عن المال بنفسه بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به، كما لو باع الشاة التي أشرفت على اهلاك لا يصح بيعه وإن كان فيه نفع محض. وعند الشافعي رحمه الله. الوصية نفع محض؛ لأنه يحصل لها الثواب في الآخرة بعد ما استعني عن المال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض يملكه الصبي كاهنة له، وإلى رد هذا الدليل أشار. **نفع ظاهر.** يعني هذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرة به، وإن سلمنا أنه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية نفع أريد منه.

لأن الإرث شرع نفعاً للمورث. ألا يرى أنه شرع في حق الصبي. وفي الانتقال عنه إلى الإيضاء ترك الأفضل لا محالة، إلا أنه شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق والعناق والهبة والقرض، ولم يشرع ذلك في حق الصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

[حكم الردة]

وأما الردة فلا تحتل العفو في أحكام الآخرة، وما يلزمه من

نفعاً للمورث فإن نقل ماله إلى أقاربه عد استغناؤه عنه أولى من النقل إلى الأجانب، وهو أفضل شرعاً لأن فيه صلة الرحم وإيصال النفع إلى القريب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسعد بن زيد: لا بد لك من شيء أنت أحسن منه. [السحاري، رقم: ٢٧٤٢]

شرع في حق الصبي. أي إذا مات الصبي يرث عنه وارثه، ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعاً للمورث، فلما ثبت أن في الإرث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الأفضل. **إلى الإيضاء إلح**. ولما كان يتوهم أنه لو كان الإيضاء ضرراً فيسعي أن لا يكون مشروعاً في حق البالغ أيضاً دفعه. **ولم يشرع ذلك** أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق الصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك المانع يملك المصار أيضاً، بخلاف الصبي فإنه لا يملك المصار نفسه بل وليه لا يملك أيضاً، كما قال المصنف **ولم يملك ذلك**. المذكور من الطلاق وغيره. **غيره**. وهو الولي والوصي والقاضي **ما خلا القرض إلح** أي سوى القرض لا يملك أحد على الصبي من الأمور المذكورة؛ لأنه محل المرحمة والإشفاق لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يملكه فله أن يقرض مال الصبي أحداً؛ لأن فيه فائدة للصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل وهدك عنده لهلك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الدمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبيعة، فكان مصوناً عن التوى أي التلف.

ف: اعلم أن الطلاق والعناق عدم مشروعيتهما بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومس الحاجة فهما مشروعان، قال شمس الأئمة **هـ**. في أصول الفقه: رعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلاً في حق الصبي حتى أن امرأته غير محل للطلاق، وهذا وهم عدي، فإن الطلاق يملك بملك التكاح؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك، وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحاً. كذا ذكر صاحب "غاية التحقيق". **وأما الردة إلح** هذا قسم خامس، وهو ما يكون قبحاً لا يحتمل =

أحكام الدنيا عندهما خلافاً لأبي يوسف ^{رحمه الله}، فإنما يلزمه حكماً لصحته لا قصداً ^{أي عند أبي حنيفة ومحمد} إليه، فلم يصحّ العفو عن مثله كما إذا ثبت تبعاً لأبويه. ^{ولشافعي}
الارتداد

[أنواع الأمور المعترضة]

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية العوارض نوعان: سماوي ومكتسب،
وهو ضد السماوي

أما السماوي فهو
حد عشر

= غيره كالكفر، وكان الأولى أن يذكر المصنف هذا القسم بعد القسم الأول، والحاصل أن هذا القسم من الأفعال يعتبر من المصفي لو ارتدّ واعياذ بالله تعالى - تعتبر ردة عبد أبي حنيفة ومحمد ^{رحمهم الله} في حق أحكام الدنيا والآخرة، حتى تبين منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولو مات على ارتداده كان محمداً في البار كذا في "النهاية"، ولكن لا يقتل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شيء، وقال أبو يوسف والشافعي ^{رحمهم الله} لا تعتبر ردة في حق أحكام الدنيا؛ لأنها صرر محص، وبما حكما بصحة إيمانه لكونه فعلاً محصاً، ولما كان يرد أن المصار مدفوع عنه؛ لأنه مرفوع القلم، بمعنى أنه لا يحاسب خطاياها، والقول بصحة ارتداده يؤدي إلى إثبات الصرر في حقه حيث تبين امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث أقاربه المسلمين، أحاب عنه بقوله: وما يلزمه إلخ أحكام الدنيا: من السنوبة بيته وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث.

لا قصداً إليه. والصمير راجع إلى ما يعني لزوم هذه الأحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده؛ لأنها من لورمها، لا أن يكون الحكم بصحة الارتداد لأجل هذه الأحكام، والحاصل أن ما يلزم من المصار يشتت ضمناً في حكم صحة الردة لا قصداً. مثله أي مثل الارتداد، فالمعنى لا يصحّ العفو عن مثل هذا الأمر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الأحكام.

تبعاً لأبويه. بأن ارتدوا ولحقا بدار الحرب، فإنه تلزمه هذه الأحكام ولا يتمتع ثوته بواسطة لورمها، فكذا في ما نحن فيه. ولما فرغ من بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية على الأهلية: فتمنع تلك الأمور الأهلية عن نقائها على حاشا، فعصها يريل أهلية الوجوب كالموت، وبعضها تريل أهلية الأداء كالنوم والإغماء، وبعضها توجب تعبيراً في بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب والأداء كالسكر، كذا قيل. العوارض. جمع عارضة، من عرض له كذا أي إذا ظهر له أمر يصدّه عن المصّي على ما كان فيه، ويسمى السحاب عارضاً لمعه أثر الشمس وشعاعها، ولما كان هذه الأمور تأثير في تعبير الأحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء، وكانت تمنع الأحكام عن الثبوت سميّت بالعوارض سماوي. وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع فلا اختيار العبد فيه، ولهذا نسب إلى السماء.

الصغر والجنون والعتة والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت، وأما المكتسب ^{هو اختلاط العقل} فنوعان ^{من المكلف} منه ومن غيره، أما الذي منه فالجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلقاء ^{حصل} وبما ليس ^{للمكره} فيه إلقاء.

[الجنون]

وأما الجنون فإنه يوجب الحجر عن الأقوال، ويسقط ^{أي بالجنون} به ما كان ضرراً ^{يحدث} بمقتضى السقوط، وإذا امتدّ فصار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج، فيبطل القول بالأداء.....

الصغر وهو وإن كان بأصل الخلقة ولكن ماهية الإنسان قد يعرف من غير صغر، ولذا لم يعرض آدم - وحواء - فعند من العوارض. **والإغماء** ^{الح} وإن كان الإغماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا مختصين بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها أفردهما بالذكر. **فنعوان** أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ماهو حاصل من غيره. **فالجهل** وإنما جعل من المكتسبة وإن لم يكن للعبد فيه اختيار؛ لأن العبد قادر على إزالته بتحصيل العلم، فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمسئلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار. **والسفه** في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل، والفرق بين السفه والعتة على ما قلنا ظاهر. **الحاء** أي اضطراب للمكره إلى إتيانه ما أكره عليه، فأقسام المكتسب سبعة. ولما فرع عن تقسيم العوارض شرع في أحكامها فقال **الجنون**. وهو آفة تخلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة أطرافه وضعف في أعضائه، وإنما قدّمه على الصغر؛ لأن حكم الصغر في أوّل أحواله كحكم الجنون. **عن الأقوال** أي لا يعتبر أقواله كالطلاق والعناق والهبة فلا يتعلق بأقواله حكم، ويكون وجود قوله كعدمه حتى لا ينفذ بإحارة الولي، واحترز به من الأفعال، فإن أتلف مال إنسان يؤخذ بصمانه على الكمال؛ لأن الأقوال لا تعتبر وجودها بدون العقل والجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسناً لا مردّها لها. **يحتمل السقوط** عن البالغ بالأعذار كالحدود والكفارات والقصاص، فإنما تحتل السقوط عن البالغ بالشبهات، وكذا يسقط به العبادات المتحمّلة للسقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات، واحترز بقوله "يحتمل السقوط" عن المصار التي لا تحتل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق، كصمان المتنفقات وبقة الأقارب، ووجوب الدية والإرش، فإنها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا، هذا إذا كان الجنون ممتدّاً.

[حد الامتداد في الصوم]

وينعدم الوجوب أيضا لانعدامه. وحد الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر، وفي الصلوات أن يزيد على يوم وليلة، وفي الزكاة أن يستوعب الحول عند محمد وقت الجنون . وأقام أبو يوسف لله أكثر الحول مقام كته تيسيراً،

لانعدامه. أي الأداء، والحاصل إذا كثر اجنوب بأن امتد فلا وجوب للأداء عليه، فإنه يفضي إلى اخرج ولا نفس الوجوب عليه أيضاً؛ لأن العرض من نفس الوجوب الأداء، فإذا سقط الأداء بطل نفس الوجوب أيضا نفوت العرض، وتفصيل هذا المقام أن الجنون إما ممتد أو غير ممتد، وكل منهما أما أصلي بأن بلغ محبواً أو طار بعد البلوغ فتدث الأقسام كلها ماعدا؛ لوجوب العبادات كلها عند الشافعي وزفر لله، وهو القياس؛ لأن أهمية الأداء نفوت بروال العقل، وبدون الأهمية لا يثبت الوجوب والممتد سواء كان أصيباً أو طارياً مُسقط للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممتد فهو إن كان طارياً فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحساناً وإلحاقاً بالنوم والإغماء، وإن كان أصلياً بأن بلغ محبواً فمسقط عند أبي حنيفة لله، حتى لو أفاق قبل انسلاح شهر رمضان بعد بلوغه محبواً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولا قضاء ما فات من الصلوات، فحكمه حكم القضاء، وعند محمد لله ليس بمسقط، فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قياساً على الجنون العارضي، وهو ظاهر الرواية، وقيل: الاختلاف على العكس، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

أن **يستوعب الشهر** حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الجنابي أنه لو أفاق في أول ليلة من رمضان فأصبح محبواً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يصام فيه، فالإفاقة والجنون فيه سواء. **يوم وليلة** ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم تنصر الصلاة ستاً لا يسقط عنه القضاء، والشيخان يعتبران الساعات حتى لو جُنَّ قبل الروال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الروال لا قضاء عليه عندهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار الساعات راد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى تصير الصلاة ستاً، فيدخل في حد التكرار.

وفي **الزكاة أن يستوعب الح** لأن ما لم تدحل الثانية لا تدحل الزكاة في حد التكرار **تيسيراً** ودفعاً للحرص في حق المكلف، فلو رال الجنون بعد مصيٍّ أحد عشر شهراً تحب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أو عارضياً؛ لأن الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الجنون، فإذا تمّ الحول وral الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة، وعند أبي يوسف لا تحب لوجوب الروال بعد الامتداد، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسناً لا يحتمل الغير، أو قبحاً لا يحتمل العفو فتأبى في حقه، حتى يثبت إيمانه
 كالكرم بالله تعالى أي حق المحزون
 وردته تبعاً لأبويه.

[الصفر]

وأما الصفر فإنه في أول أحواله مثل الجنون؛ لأنه عديم العقل والتمييز، أما إذا عقل فقد
 أصاب ضرباً من أهلية الأداء لكن الصباء عذر مع ذلك، فسقط به عنه ما يحتمل
 أي فسأ أي بذلك انعد أي عن نصبي
 السقوط عن البالغ. وجملة الأمر أنه يوضع عنه العهدة

الغير. أي القبح كالإيمان بالله العظيم. تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكذا الردة قصداً لا يعتبر من الجنون؛ إذ ركس
 الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ. وإذا لا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق، وكذا
 الردة اعتقاد الكفر وهو أيضاً لا يتصور منه بخلاف إيمانه وردته تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس
 ركناً له ولا شرطاً له، فإذا ارتد أبواه فلا وجه إلى جعله مسلماً لا بطريق الأصالة وهو طاهر، ولا بطريق التبعية؛
 لأنها زالت بردة أبويه، فلو لم يحكم بردته لوجب أن يحكم بعفو رده، وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في
 حقه، هذا إذا بنى مجموعاً وأبواه مسلمان فارتدّا وخلفا به بدار الحرب، فإن تركاه في دار السلام، وكذا لو أدرك
 عاقلاً مسلماً وأبواه مسلمان ثم جنّ ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جنّ لم يصر
 تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو مجنون يعدّ مؤمناً تبعاً لأبويه.

مثل الجنون: فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترقى الصبي عن أدنى درجات الصباء إلى
 أوساطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: فعلى هذا كان أهلاً لأن يثبت في حقه وجوب
 الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً عن أهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك الإصانة عذر لعدم
 بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية الاعتدال.

ما يحتمل السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر العبادات كالأحدود والكفارات فإنها تحتمل
 السقوط بالأعذار وتحتمل السخ والتبديل في نفسها، واحتراز بقوله 'ما يحتمل السقوط' عما لا يحتمل السقوط
 مثل فرضية الإيمان، حتى إذا أذاه الصبي كان فرضاً يترتب عليه ما يترتب على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين
 زوجة المشركة، وحرمان الميراث من أقاربه المشركين وحريان الميراث بينه وبين أقاربه المسلمين.
 وجملة الأمر أي الأمر الكلي في أحكام الصبي. العهدة: أي يسقط عن الصبي المؤاخضة والتبعية.

ويصحّ منه وله ما لا عهدة فيه؛ لأن الصبأ من أسباب المرحمة، فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو، ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا، ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر؛ لأن الرق ينافي أهلية الإرث وكذلك الكفر؛ لأنه ينافي أهلية الولاية، وانعدام الحق لعدم سببه، ولعدم أهليته لا يعد جزاءً.

وهو ها الإرث

[العتة]

وأما العتة بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل

ويصحّ منه يعني يصحّ منه، أي من الصبي بأن يباشر هو نفسه ما لا عهدة فيه أي لا ضرر فيه، مثل أن يقتل الهبة بنفسه، وله أي ويصحّ للصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا ضرر فيه كقبول الوي أهبة له ونحوه مما فيه دفع محض. **أسباب المرحمة** صعباً وشرعاً، أما طبعاً فلا أن كل طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار، وأما شرعاً فلا أن النبي ﷺ كان يرحم الصغار. **عهدة يحتمل العفو** مثل الحدود الكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد مثل ضمان المتنفعات ونفقة الأقارب. **وهو** أي لأجل أن الصباء سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو. **الميراث بالقتل** يعني لو قتل الصبي مورثه عمداً أو خطأ لا يحرم عن ميراثه؛ لأنه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعداد كثيرة، فهذه عهدة تسقط بعدد الصباء، ويجعل كأن مورث مات حتف أنفه، ولما كان يرد عليه أنه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يحرم الصبي عن الميراث بالكفر والرق.

والكفر كما إذا ارتد الصبي العاقل أو استرق فإنه لا يستحق الإرث. **سائر أهلية الإرث** لأن الإرث يقتضي أن يكون الوارث مالكاً لما يرثه، والرقيق لا يصح له الميراث؛ لأن كل ما يمكنه الرقيق هو ملك لمولاه.

وكذلك الكفر أي مثل الرق الكفر في أنه ينافي الإرث. **الولاية** أي لا ولاية للكافر على المسمم لقونه عز وجل: **وَمَنْ يُضِلَّهُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَبِيلَهُ** (النساء: ١٤١)، والإرث مبي على الولاية على ما يشير إليه قوله تعالى **حِكَايَةً عَنْ زَكْرِيَّا إِذْ دَعَا إِلَىٰ رَبِّهِ يَاقُوبُ ۖ قَالَ يَاقُوبُ ۖ إِنَّكَ خَلَقْتَ مَعَ النَّبِيِّينَ وَإِنَّكَ عَلِيمٌ خَفِيٍّ ۚ إِنَّكَ تَجْعَلُ مَن تَشَاءُ مِمَّن تَضَعُ لَكَ سَبِيلًا ۚ وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُ يَحْمِيهِ اللَّهُ بِرَبِّهِ ۚ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ لَكَ آيَاتِهِ لَعَلَّكَ تَعْقِلُ ۚ** (مريم: ٥). **لعدم سببه**: وهو الولاية، وهذا لا يوجد في الكافر. **ولعدم أهليته**: أي لعدم أهلية المستحق والرقيق ليس أهلاً له.

حرء أي عقوبة، والحاصل أن حرمان الصبي العاقل الرقيق أو الكافر عن ميراث أقاربه المسممين والأحرار ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصحّ ما قلتم، بل حرمانه لعدم أهليته للميراث وقت كونه رقيقاً أو لعدم سبب الميراث وقت كونه كافراً. ألا ترى أن من لا يملك الصلاق لعدم النكاح أو العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعدّ ذلك عقوبة، فكذا هذا. **العتة** وهو الاحتلال في العقل بحيث يحتلط كلامه، فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين، =

في كل الأحكام حتى إنه لا يمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة؛ لأنه شرع جبراً، وكونه صبيّاً معذوراً أو معتوها لا ينافي عصمة المحلّ، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي، ويؤلى عليه ولا يلي على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض
أي المعتوه
أي يرفع
أي الجنون

= أما السفية فلا يشابه كلامه بكلام المجانين أصلاً ولكنه يعتربه خمة إما غصاً أو فرحاً، فيتابع مقتضاهما في الأمور من غير نظر وفكر في عواقبها، هذا هو الفرق البين بين المعتوه والسفيه، وإليه أشرنا سابقاً.

في كل الأحكام فكما أن المجنون يشبه أول أحوال الصباء في عدم العقل كذلك العته يشبه آخر أحوال الصباء في وجود أصل العقل مع تمكن الخل فيه، فحكم المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الأحكام.

القول والفعل فكما جميع أقوال الصبي العاقل وأفعاله من إسلامه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق مكوحة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحيحة، كذلك جميع أفعال المعتوه وأقواله صحيحة، حتى أن العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصفاء مع العقل. منع العهدة يعني ما يلزم فيه إلزام شيء وضرر يمنع العته، فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بقدر الثمن وتسليم المبيع، ولا يرد عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة فيه، ولا يصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان بإذن الولي أو لا، ولا يبعه وشراؤه لنفسه بغير إذن الولي؛ لأن في كل ذلك عهدة أي صرر للمعتوه والعته يمنعه، ولما كان يرد عليه أنه على هذا يسعى أن لا يحب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات؛ لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضاً عليهما.

فليس بعهدة التي نمينها؛ لأن المراد بها ما يلزم بالعقود، وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل، ولأن العهدة المسمي عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع، وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعاً. حرراً لكونه من حقوق العباد وكون الأموال معصومة. لاساق عصمة المحلّ لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به، وبالصباء والعته لا تزول الحاجة، فيبقى معصوماً، فيجب الضمان بالاستهلاك.

عن الصبي فلا يجب عليه العبادات، ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين، وقال القاصي الإمام أبو ريد: لا يسقط عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغا، وأما العته فهو بمسرة المرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع. ويؤلى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور عقده. على غيره أي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف لنفسه، فكيف يتصرف لغيره، ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حقه ثم يتعدى إلى غيره، والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت هذه الأشياء.

غير محدود، فقيل: إذا أسلمت امرأته **عرض** على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخر، والصبأ ^{أي امرأة المجنون} محدود فوجب تأخيرها. وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان.

[النسيان]

وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالباً ^{أي النسيان} يلازم الطاعة،

غير محدود؛ إذ ليس لرواله وقت معين بخلاف عقل الصبي؛ لأن له وقتاً معهوداً أجرى الله تعالى عادته على ذلك. **فقيل** تبرع على قوله 'غير محدود'. **عرض** على أبيه الخ. أي إذا أسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على أبيه وأمه الإسلام؛ لأنه هو نفسه لا يصلح أن يعرض عليه الإسلام، وهو تابع لخير الأبوين، فإن أسلم أحدهما بقي النكاح بينهما، وإن أبق فرّق بينهما. **ولا يؤخر** عرض الإسلام إلى أن يعيق المجنون؛ لأن ليس له وقت معين، فعليه إبطال حق المرأة. **فوجب تأخيرها**. أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا، فيتحقق منه الإباء، فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ، فهو روج المجوسي ابنه الصغير بامرأة مجوسية أو بصرانية، ثم أسست المرأة وطلبت الفرقة لم يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبيه حتى يفرق بينهما بالإباء، كما في المجنون، بل يمهّل حتى يعقل الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرّق بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتاً معيناً بخلاف الجنون، هذا هو الفرق بين الجنون والصغر.

فلا يفترقان أي لا فرق بين اعتقه وآخر أحوال الصباء، فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الإسلام في الحال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يُعرض الإسلام في الحال على المعتوه، كما يعرض على الصبي العاقل الكافر إذا أسست امرأته، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق، كما يفرق بين الصبي العاقل الكافر وزوجته وقت إنبائه عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي العاقل، وبما قيد المعتوه بالعاقل؛ لئلا يذهب الوهم إلى المجنون؛ لأن اسم المعتوه قد يطبق على المجنون أيضاً.

النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الخاصة بعقل عما من شأنه الملاحظة في الحملة أعم من أن يتمكن ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لا يتمكن إلا بعد كسب جديد، ويسمى دهنلاً وسهواً، هذا عندهم، وأما عند الحكماء فهو حاص أي لا يتمكن إلا بعد كسب جديد وتجنّس استدلال، وقيل: هو جهل الإنسان بما كان يعينه ضرورة مع علمه بأمور كثير لا بأفة، واحتراز بقوله 'بأمور كثيرة' عن النائم والمعمى عليه، فإنهما في حالة النوم والإعماء لا يعلمان ما كان يعلمانه من أمور كثيرة، وبقوله "لا بأفة" عن الجنون، فإنه جهل ضروري بأمور كثيرة كان يعلمها قبله لكنه بأفة، وفيه ما فيه، وفي الموجز النسيان هو النقصان أو بطلان قوة الذكر، وهذا أوضح مما قيل.

الوجوب ولا وجوب الأداء، فلا تسقط الصوم والصلاة عن ذمته بالنسيان بل يلزم عليه القضاء.

يلازم الطاعة: أي لا يخلو الطاعة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا قلنا: إن سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلاة، بخلاف الكلام؛ لأن هيئة المصلي مذكورة له، فلا يغلب الكلام ناسياً.

[النوم]

وأما النوم فعجز عن

مثل النسيان إلح فإن النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة غالب، أما في الأول؛ فلأن نفس الإنسان تميل بانطباع وتشتغل إلى الأكل والشرب، فإذا اشتغلت بشيء جاء الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فلذلك عفي ذلك الأكل والشرب، فلا يفسد صومه، وأما في الثاني فلأن الذبح يوجب هيئة وخوفاً يتفر الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه، ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فتكر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، فيصح الذبح. من أسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة. لأنه من جهة إلح: وإذا كان حدوثه بصع الله تعالى بدون اختيار العد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة، فإذا أكل الصائم ناسياً يجعل كأنه لم يأكل، وإذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس. قوله "جعل" جواب إذا، والجملة خبر لكن قوله "اعترض" خبر أن، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو أتلف أحد مال إنسان ناسياً يجب عليه ضمانه؛ لأن نسيان المثلث ليس بصع صاحب المال حق يجعل فعله في حقه عفواً.

وعلى هذا أي ولأن النسيان الغالب جعل عذراً. سلام الناسي. على رأس الركعتين على ظن أنه في القعدة الأخيرة. عالماً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة. الصلاة: لأن القعدة محل السلام، وليس للمصلي هيئة تذكره أنها القعدة الأولى أم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيجعل عفواً. بخلاف الكلام. في الصلاة حيث لا يحل عفواً. مذكورة له: مانعة عن النسيان إذا نظر إليها.

ناسياً في الصلاة أي لا يغلب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً؛ إذ حالة الصلاة هيئة مذكورة لهذا النسيان، فكان وقوعه فيها لعممة وتقصير، فلا يعفى عندنا فيفسد صلاته بالكلام ناسياً. النوم: فهو فترة طوعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه، ويمتد الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، وعند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول رطوبات بخارية إليه، فترخي أعصابه وتكثف =

استعمال القدرة ينافي الاختيار، فأوجب تأخير الخطاب للأداء، وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعتاق والإسلام والردة، ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، وكذا إذا قهقه في صلاته هو الصحيح.

[الإغماء]

والإغماء مثل النوم في فوت الاختيار

= مسالكها وتعلط الروح البصالي، فلا ينفذ في تدب المسالك فيسكن الخواس الظاهرة والحركات إلا ما كان منها ضرورياً في الحياة كالتنفس والنوم والهضم. استعمال القدرة ليس هذا تحديد النوم، فلا يتفرض بالإغماء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والأثر، والحد الصحيح ما بينه وبين الاحتياط لأن مدار الاختيار على الرأي والتمييز، وهو لا يوجد وقت النوم لتعطل القوى المدركة. فوجب تأخير الاحتياط عن استعمال القدرة، واللام متعلقة بالخطاب، والحاصل أن النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخيراً لخطاب الذي ورد للأداء، وهذا التأخير في حق العمل به، ولا يسقط الوجوب عن ذمته لاحتمال الأداء حقيقة بالانتباه، واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه؛ لأنه لا يمتد ليلاً وهماراً عادةً، فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع الحلل في الأهلية، واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو سبها ثم فرغ إليها فليصلها كما كان يصلها لوقتها". رواه مالك. [رقم: ٢٦]

أصل في لطلاق الاحتياط تفريع على قوله "وهو ينافي الاختيار" يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عباراته فيما يتنهي عن الاختيار كالطلاق، فلو طلق النائم أو اعتق أو أسلم أو ارتد لا يشت حكم شيء من تلك الأشياء. ولم يتعلق بقراءته الاحتياط إذا قرأ النائم في صلاته لا تصح قراءته، فلا يصح صلاته، وكذا إذا تكلم في صلاته لا يعتبر كلامه لصدوره ممن لا يميز له ولا اختيار له، فهو ليس بكلام حقيقة فلا تنفس صلاته، وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار.

وكذا إذا قهقه أي كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مرّ كذا لا يتعلق بقهقهته في الصلاة حكم على المذهب المختار، فلو قهقه في صلاته لا يفسد صلاته، ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء، وقال الحاكم أبو محمد الكمي: تفسد صلاته ويكون حدثاً؛ لأنه قد ثبت بالنص أن القهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت، ولا فرق بين النوم واليقظة. ألا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو أرل شهوة في اليقظة وتفسد صلاته كالمستيقظ، وهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً، وللعلماء في هذه المسألة أقوال أخرى تركها خوفاً للتطويل. والإغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة إرادية بسبب مرض يعرض الدماغ أو القلب، فهو مرض =

وفوت استعمال القدرة، حتى منع صحة العبارات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة أصلية، وهذا عارض ينافي القوة أصلاً، ولهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء، واعتبر امتداده في حق الصلاة خاصة.

أي الإغماء أي الإغماء أي الإغماء غير طبيعية

= وليس بزوال عقل كالجنون، وإلا لم يعرض الأنبياء **وفوت استعمال القدرة** بل هو أشد من النوم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الأطباء من ضروريات الحيوان، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الإغماء أشد. **صحة العبارات** كما يمنع النوم، ثم هرق المصنف بينه وبين النوم. **أشد منه** أي من النوم كما مرّ بيانه ماء، وبينه المصنف بقوله **أصلية** أي طبيعية بحيث لا يخلو عنه إنسان في حالة الصحة. **أصلاً** بحيث لا يعرض كثيراً من الناس في مدة حياتهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فعلاً غير عارض.

ولهذا أي لكونه أشد من النوم. **كل الأحوال** سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحدث؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء. نعم إذا عتب ووجد استرخاء المفاصل فحيث يكون حدثاً كالنوم مضطجعاً أو متكئاً.

السأ سواء قليلاً كان الإغماء أو كثيراً مضطجعاً كان المغمى عليه أو غير مضطجع، فمن عارضه الإغماء في الصلاة فأفاق وبى لا يجوز. فإن قيل: قال **الشافعي** "من أصابه قيء أو رعاف أو قلنس أو مذي فينصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته ما لم يتكلم". رواه ابن ماجه، [رقم: ١٢٢٠] فثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث، والإغماء حدث أيضاً. أقول: المراد الحدث الغالب كالقيء والرعاف، فأما الإغماء فهو ليس بعالم الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال مغل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثر في الميع من الأداء، كذا قيل.

واعبر امتداده إلخ اعلم أن امتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وبيلة باعتبار الأوقات عند الشيخين، وباعتبار الصلاة عند محمد **الشافعي**، وقال **الشافعي** **الشافعي** امتداده باستيعاب وقت الصلاة، فلو أغمي على رجل أكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لا يعتبر امتداده، وهو معنى قوله: حاصلة حتى لو أغمي عليه رمضان كله لا يسقط عنه الصوم، وكذا لا يعتبر في الزكاة؛ لأن امتداده في الصوم نادر، ففي الزكاة أولى أن ينذر استغراقه الحول، وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده في شيء أصلاً، فالإغماء إذا لم يمتد يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإذا امتد بالجنون والصعر، وهذا استحسان، والقياس أن لا يسقط بالإغماء سواء امتد أو لم يمتد، ولكن استحساناً بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن علياً **الشافعي** أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وروى إبراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا رائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على =

[الرق]

وأما الرق فهو عجز حكمي شرع جزاء في الأصل، لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء عرضة للتملك، والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزئ، فقد قال محمد ^{أي بالرق} في الجامع في مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد ^{أي الرق} ^{الكبير}

= عبد الله بن عمر يوم وليلة فأفاق ولم يقض ما فاتته، وأعمى على عبد الله بن عمر أكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات، كما رواه عبد الرزاق في مصنفه، [رقم: ٤١٥٢] فثبت من هذه الآثار أن ما فات من الصلاة في أكثر من يوم وليلة يحق قضاءه، وما هو في يوم وليلة أو أقل لا يجب، فعلم الامتداد.

لرق هو في اللغة الضعف، يقال: ثوب رقيق أي ضعيف السخ، ومه رقة القلب، وفي الشرع عجز حكمي بمعنى أن الشارع لم يجعله مالكا وأهلا لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك، والرق حق الله تعالى ابتداء بمعنى أنه جزاء الكفر حيث استنكف الكفار عن عاداته واتخذوا لها من دونه ولم يفكروا في آيات التوحيد وألحقوا بموسمهم بالهائم والحمادات في ذلك فجاءهم الله تعالى في الدنيا يجعلهم عبيد عبيده ممتلكين متدليين، وهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء، وحق العباد انتهاء ونقاء بمعنى أن الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والحرء حتى إنه يبقى مملوكا وإن أسلم وتقى. **عجز حكمي** أي غير حسي ثابت بحكم الشرع، فلا يقدر الرقيق على التصرفات وإن كان أقوى من الحر حسا، وهذه الحملة ليست بخد له حتى يقال: إن كثيرا من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي، وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكمي بهذا الوجه، ولا يوجد الرق بل الحد إلى قوله "عرضة للتملك".

في الأصل أي في أصل وضعه وابتداء ثبوته؛ لأن الكفار لما استنكفوا عداة الله جعلهم عبيد عبيدة جزاء هم في الدنيا. في حاله استند الخ أي صار في حال النقاء ثانياً بحكم اشرع من غير نظر إلى معنى الحرء والعقوبة، حتى يبقى مملوكاً مرقوقاً وإن أسلم وصار من الأتقياء. **عرضة** الخ العرصة المعترض للأمر فعلة من العرص، يقال: فلان جعل عرضة لللاء أي صار منصوباً له بحيث يعترض عليه، ومنه قوله تعالى: **عرضة** الخ (البقرة: ٢٢٤)، والمعنى أن الإنسان بسبب الرق يصير قابلاً ومنصوباً للتملك والاستخدام.

لاختصاص الحرى ثبوتاً وزوالاً؛ لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر، فلا يتصور فيهما التجزئ كما لا يصح بالعم والحمل، فأحل غير قابل لتجزئ، فلا يصح أن يوصف العبد بكونه مرقوق اعرض بخلاف است اللارم به، فإنه حق العبد يوصف بالتجزئ ثبوتاً وزوالاً، فلو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع.

مجهول نسب استدل بهذه المسألة المذكورة في الجامع الكبير على أن عدم التجزئ مذهب أصحابنا الثلاثة حيث لم يخالفه أحد، فكان إجماعاً منهم على عدم التجزئ، وهي أن الرجل مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد =

فلان: إنه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. وكذلك العتق الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: الإعتاق لا يتجزئ لما لم يتجزأ انفعاله وهو العتق، وقال أبو حنيفة رحمهما الله: الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل ^{أي الملك} ^{أي أثره} حكم لا يتجزئ وهو العتق،

= لفلان فإنه يجعل بسبب إقراره عبداً في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل، فعلم أن الرق الثابت بإقراره كامل غير متجزئ، إذ لو كان متجزئاً لكان هو بانضمام مثله إليه بمنزلة حرٍّ واحد في الشهادة، كما جعلت المراتان بمنزلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والإرث والحج والزكاة، ولكن لا يثبت امتك المنفر له إلا في النص؛ إذ الملك متجزئ بالاتفاق كما أن الرق والعتق غير متجزئ بالاتفاق.

وكذلك العتق **إلخ**: أي كما أن الرق لا يمتثل التجزئ كما مرّ كذلك العتق الذي هو ضد الرق لا يمتثله. وتفصيل المقال هو أن الرق غير متجزئ كما عرفت، وضده العتق وهو أيضاً غير متجزئ؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أهلاً للمالكية والشهادة والولاية، وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الشائع دون البعض، فكما أنهم اتفقوا على عدم تجزئ العتق وارتق اتفقوا على تجزئ امتك المطلق للتصرف؛ لأن الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف، وكذا لو باع نصف عبده يبقى ملكه في النصف بالإجماع، لكنهم اختلفوا في تجزئ إعتاق الذي هو فعل المعتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف رحمهما الله لا يجوز تجزئ الإعتاق، بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم للإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتق فعتق، كما يقال: كسرت فاكسر، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يتجزئ المعتق اتفاقاً بين علمائنا لم يتجزأ الإعتاق؛ إذ لو تجزأ الإعتاق بأن يقع من محلٍّ على جزء دون جزء لزم تجزئ العتق ضرورة، وقال أبو حنيفة رحمهما الله: الإعتاق متجزئ، وإنه لا يستلزم تجزئ العتق حتى لو أعتق شقصاً من عبده لا يعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام، بل يزيل الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو متجزئ، فيتوقف حكم العتق إلى أن يؤدي السعاية، فإن أدى سقط الملك بالكلية فيعتق كله.

الإعتاق إزالة الملك: لأن المعتق لا قدرة له أن يتصرف في حق الله تعالى وهو العتق، بل له ولاية التصرف في حاله حقه وهو إزالة الملك، وفيه رد لما استدلل به الصاحبان من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك. وهو العتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ يتعلق بسقوطه كله عن المموك حكم العتق، فإذا أعتق بعض العبد لا يثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه، والعتق لا يتحقق إلا إذا يزول الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد.

فإذا سقط بعضه فقد وجد شرط العلة، فيتوقف العتق إلى تكميلها، وصار ذلك كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلاة، وكأعداد الطلاق ^{الذي هو المعلوم} للتحريم.

[الأمور التي ينافيها الرق]

وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا، حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري، ولا تصح منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية؛ لأنها للمولى إلا فيما استثنى عليه من القرب البدنية، ^{أي من العبد والمكاتب} أي على المولى

عصده أي المثلث فيما إذا أعتق بعض العبد فقد وجد شرط العبد أي حرؤها، والمعلول وهو العتق لا يتحقق إلا إذا تحققت العلة بأسرها، فأما إذا وجد جزء العلة. **أي كسبها** أي تكميل العلة وهي إرالة المثلث. **ذلك** أي إرالة المثلث الذي هو متجزئ لشوت العتق الذي هو غير متجزئ. **كغسل أعضاء** متجزئ حتى من غسل يديه أو وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة، ولكن لا يثبت إباحة الصلاة التي هي غير متجزئة بعير غسل جميع الأعضاء. **للحرمة** أي الحرمة المغلظة، فأعداد الطلاق متجزئة، وتعلق بها الحرمة العبيطة التي هي متجزئة حتى من طلق امرأته طلاقاً أو طلقتين يثبت الطلاق ولا يثبت الحرمة العبيطة بعير كمال العدد. ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في أحكام الرق فقال **وهذا الرق** الذي نحن بصدد فيه احتراز عن الكاح فإنه وإن يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية المال. **لصا المسبوكه مالا** فالعبد لا يملك مالا؛ لأنه مال لمولاه ومملوك له من حيث المالية، لا من حيث الإنسانية، ووصف المملوكية متصادم لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة، وفيه عتد؛ لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين، فالمملوكية من حيث المالية، والمالكية من حيث الآدمية، فافهم.

حتى لا يثبت العبد الح وإن أذن هما المولى بذلك كما لا يملك الإعتاق؛ لأنه من أحكام المثلث، والتسري الأحده بالسرية، وهي الأمة التي توثقها وأعدتها للوطي، فعيلة من السر، وإنما حصص المكاتب بالذكر مع أن المدين أيضاً لا يملك التسري؛ لأن المكاتب لما كان أحق بمكاسه الحريته يداً كان يوهب ذلك جوار التسري له، فأرا الوهم بذكره. **حجده الإسلام** أي الحجة التي افترضت بسبب الإسلام، حتى لو حجا يقع مالا وإن كان بإذن المولى. **نعمه أصل التقدير** والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج، ولا قدرة للرقيق أصلاً؛ لأنها إما تكون بمنافع البدنية، والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المصنف. **من القرب** لبدنه من الصلاة والصوم، فإن القدرة التي =

والرق لا ينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل، حتى أن ذمته ضعفت برقه، فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت إليها مالية الرقبة والكسب. أي الرقيق أي ذمته

[الحل يتنصف بالرق]

وكذلك الحل يتنصف بالرق، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطلق الأمة ثنتين

= يحصل بها الصلاة المفروضة والصوم الفرض ليست للمولى بالإجماع، وإذا عدمت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب، بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث يقع حجه فرضاً؛ لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكّن للأداء. والرق لا ينافي مالكية إجماعاً لأن الرقيق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء الضرورية باق على الحرية الأصلية، فيصح نكاحه وإقراره باحد والقصاص والسرقه المستهلكه؛ لأنه محتاج إلى النكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسرّي فتعير النكاح ولكنه موقوف على إذن المولى دفعاً للضرر عنه، فإن المهر يتعلّق برقته فيباع فيه، وكذا احتياجه ثابت إلى الدم، والحياة في البقاء، ولهذا لا يملك المولى اتل فهماء، وصحّ إقراره بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدب كالدّم الخ قوله "في الدنيا" احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن العبد والحر في ذلك سواء؛ لأن أهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى: ﴿مَنْ أَحْسَنُ مَنَاسِكًا مِنْ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ سُبُلَهُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وأما الكرامة الديوية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن أن يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب ما لم يعتق أو يكتان، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولا يعلّ له من النساء ما يحل للحر، فإن للحر أن ينكح أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك، ثم يبين نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعف برقه: وفيه إشارة إلى أن له أصل الذمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب. مالية الرقبة والكسب فيباع في ديبه ويؤخذ من كسبه. نصف بالرق كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ظهر أثره في تنصيف الحل الذي يتنى عليه ملك نكاح المرأة.

نس سواء كان زوجها حراً أو عبداً؛ لأن الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرية كان يفوت حل الأمة بنصف ما يفوت به حل الحرية فرقاً بين الحرية والأمة، وهو تطبيق ونصف، ولكن لما لم يتجر الطلاق الواحدة كمل، وصار ما يفوت به حل الأمة تطبيقين كما قال "طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيزتان". رواه الترمذي، [رقم: ١١٨٢] وهذا الحديث حجة على الشافعي رحمه الله حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل.

وتنصف العدة والقسم والحد، وانتقصت قيمة نفسه؛ لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه، فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في أحد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالأنثوة لعدم أحدهما، وهذا عندنا أن المأذون ^{أي دية الحر} يتصرف لنفسه، ويجب له الحكم الأصلي للتصرف وهو اليد،
أي يثبت

ونصف العدة إ.خ. إذ العدة تعظيم لمثل الكاح في حق النساء فيتصرف، فيكون عدة الأمة حيصتين؛ إذ الواحدة لاتنصف، فلا بد من التكامل احتياطاً، وإليه أشار ^{في} كما مرّ آنفاً، وكذا القسم بعمه مسية على الحل فيتصرف، فيكون للأمة نصف الحرية، فيقيم الروح على الحرية يومين وعلى الأمة يوماً، والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورود سعة، فمن كملت في حقه النعم كان العقوبة عليه أريد، والنعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة إلى الحر فينصف حده القابل للتصنيف كالجد بخلاف القطع في السرقة.

وانتقصت حتى إذا قتل العبد خطأ وجت على عاقبة القاتل قيمته، ولكن لاتزداد على عشرة آلاف درهم وإن بلغ قيمته عشرين ألفاً أو أكثر بل يقص من عشرة آلاف عشرة دراهم خطأ لمرسته عن مرتة الحر؛ إذ دية الحر عشرة آلاف درهم. **واستحقاق اليد عليه** أي المال، عطف على قوله "للتصرف".

كما تنصف الدية بالأنثوة إذ دية الأنثى نصف دية الذكر. **لعدم أحدهما** أي أحد الضربين المذكورين، حاصله أن المالكية نوعان: مالكية المال وكماها بخرية؛ إذ العبد يملك من اليد والتصرف في المال لا يملك الرقة أي لا يملك أصل المال، والثاني مالكية ما ليس بمال، وهو ملك المتعة كالزناح وثبوتها بالدعوة، فاعبد أهل هذا القسم دون المرأة، ولكن ثبوت القسم الأول به على وجه النقصان كما مرّ، فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي ديته؛ إذ الحر أهل للقسمين على وجه الكمال. نعم لو كان العبد غير أهل لنقسم الأول مطلقاً لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمراة، وبها يستبأهل لنقسم الثاني مطلقاً أي لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان، فيكون قيمتها أي ديتها نصف دية الحر؛ لأنها فاقدة أحد ضربي المالكية بالكنية، بخلاف العبد فإنه غير فاقده، بل أحد ضربي المالكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت أصل المال له، بل به تصرف فيه. فإن قيل: العبد أيضاً فاقده للقسم الثاني بالكنية مثل المرأة؛ لتوقف نكاحه على إجازة المولى.

أقول: مالكية الكاح ثابت له كماها حتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر، وبما توقف على إذن المولى دفعاً لضرر في ما له لا لنقصان في مالكية العبد. وهذا عندنا أي كون العبد أهلاً للتصرف في المال مذهبنا. **يتصرف** بطريق الأصالة لا بطريق النيابة، ويثبت له اليد على إكسابه. وهو اليد. وأما ملك الرقة فهو بالنسبة إلى ملك اليد من المروءات، وفيه دفع لما احتج به الشافعي ^ح على مذهبه، وهو أن تصرفه بنفسه ليس =

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل إلى اليد، ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى، وفي عامة مسائل المأذون.

= بأهيته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده عنى أكسابه يد أمانة كالمودع. تقرير الاحتجاج أنه لو كان أهلاً للتصريف لكان أهلاً للملك؛ إذ التصرف سبب ملك الرقبة، والسبب لا يوجد بعد حكمه، والملك لا يشت له إجماعاً، فكذا التصرف؛ لأن انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء المألوم وهو التصرف، وإذا لم يشت له التصرف لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد؛ لأن اليد إنما يستعاد بملك التصرف أو اليد، وتقرير الدفع أن المقصود الأصلي من التصرف ملك اليد، وهو حاصل للعبد؛ لأن الإنسان يحتاج إلى ما هو سبب لبقائه، ولا يمكن ذلك إلا بكونه في يده، وأما ملك الرقبة فهو ليس بلامر وسبب له، وهو مقصود أصلي بل هو وسيلة إليه، وعدم أهلية العبد للوسيلة الحاصلة لا يوجب عدم المقصود؛ إذ يمكن أن يكون له وسيلة أخرى.

وهو الملك المشروع الخ أي يكون المولى قائماً مقام العبد في ملك الرقبة (الذي هو وسيلة إلى الملك اليد الذي هو مقصود) لعدم أهلية العبد له. وهذا أي ولأن الملك لا يشت للعبد لعدم أهليته بل يخلفه المولى.

جعلنا العبد في الخ: أي العبد في ملك التصرف، وملك اليد مستقل وأصل، وكنه في حكم المالك أي ملك الرقبة، وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل أي غير مستقل؛ لأنه ليس أهلاً لملك الرقبة، حتى لو اشترى شيئاً يقع المالك للمولى، فكان هو كالوكيل، فللمولى حق الحجر عليه بعد الإذن بغير رضاه، كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه. في مسائل الخ: متعلق بقوله "في حكم الملك".

وفي عامة مسائل المأذون متعلق بقوله "بقاء الإذن"، والحاصل أنا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالوكيل. صورة القسم الأول هي أن المولى أدن لعده في التجارة، فكل ما باع العبد أو اشترى بغير فاحش أو يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقاً إن كان على المولى دين لتعلق حق العرماء به، وإن لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عند أبي حنيفة - لا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به؛ لأنه بمنزلة الوكيل، والملك للمولى، وصار كأن المولى باشر نفسه، فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل المأذون كما يتغير فعل الوكيل في حانة مرض الموكل، وأما المخافة بغير فاحش فاصلة عند محمد وأبي يوسف - ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع مال المولى، ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل. وصورة القسم الثاني: هي أن العبد المأذون أدن لعده في التجارة، ثم حجر المولى المأذون الأول لا يحجر الأول كالوكيل إذا وكل غيره، وقد قاله المؤكل: اعمل برأيك، ثم عزل الموكل الوكيل الأول، لا يعزل الثاني. نعم لو مات المولى صاراً محجورين كما لو مات الموكل صاراً معزوين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد =

[الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيه مثل الحر، ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى، ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة،
 أي على الرقيق
 أي لم يستحق العبد

= كالوكيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال انتهاء الإذن ليس كالوكيل عدنا؛ إذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف المأذون؛ لأن الإذن في نوع من التجارة يكون إذنًا في الأنواع كلها خلافاً للشافعي . . . وأن الإذن لا يقبل التوقيت عدنا حتى لو أذن لعده شهرًا أو شهرين كانا مأذونًا أبدًا إلى أن يحجر عليه، وهذا هو ثمره الخلاف بين الشافعي . . . وما كان يرد أن الرق إذا أثر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لا يساوي الحر، فكيف يجوز أن تقبل الحر بالعبد قصاصاً؛ لأن القصاص يبيء عن المساوات، ولا مساوات بينهما، دفعه بقوله: **والرق لا يؤثر** . . . فلا يعدمها بالكلية ولا ينقصها.

في فمسد: أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر أو أكثر منها. **فقد:** أي في كل واحد من الدار والإيمان. **من الحر** علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإتلاف حتى صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين: مؤتمنة توجب الإثم فقط على تقدير التعرض، وهي تثبت بالإيمان فقط، ومقومة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي تثبت بالدار أي بالأجزاء بدار الإسلام، والعبد يساوي الحر في الأمرين، فيساويه في العصمتين. **ولذلك** أي لأجل المماثلة في العصمتين.

فصا صا خلافاً للشافعي . . . فإن عنده لا قصاص بينها لعدم المساوات في النفسية، وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات، وقد تمكن في العبد معنى المالية وهي تحمل بتلك الكرامات، فاحترق نفس من كل وجه، والعبد نفس ومال، والجواب أن المساوات قد وجدت فيما هو الأصل، وعليه يتبين القصاص، وأما الكرامات فصفة رائدة لا تتعلق بها القصاص وإلا يلزم أن لا يجري القصاص بين الذكر والأنثى؛ لأن الأنثى دون الذكر في استحقاق الكرامات الزائدة، ولذا انتصف ديتها عن ديته كما مر.

غير مستثناة على المولى. إذ العبد مع البدن وجميع المسافع مملوك ومال للمولى، ولكنه إنسان حاصل له معنى النفسية، فهذا راعى الشرع جانب العبد في بعض المنافع البدنية، واستثنى عن الملك كاصوم والصلاة، ولم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد، فهذا لا يحل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار. **ولهذا** أي لأن الرق أوجب نقصاً فيه ولم يثبت له الجهاد. **الكامل من الغنيمة:** سواء قاتل بإذن المولى أو بغير إذنه. =

وانقطعت الولايات كلها بالرق؛ لأنه **عجز حكمي**، وإنما صحّ أمان المأذون؛ لأن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في العزيمة، فلزمه ثم تعدّى إلى غيره، مثل شهادته بهلال رمضان . وعلى هذا الأصل يصحّ

= وهو مذهب العامة؛ لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة، والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضح له الإمام ولا يسهم، وقد صحّ أنه **عجز** كان يرضح اسمائك ولا يسهم، كما روى الترمذي في جامعه عن عمير مولى أبي اللحم، قال: "شهدت خبير مع سادتي فكتموا في رسول الله ﷺ وكلموه أني مملوك، قال: فأمر بي، فقنّدت السيف فإذا أنا أجره، فأمر لي بشيء من خرتي المتاع". [الترمذي، رقم: ١٥٥٧] أي من أثاث البيت وإسقاطه، وقال بعضهم: يسهم للعبد أيضاً.

عجز حكمي: متصل بقوله مثل الدمة والحل والولاية، ولما بيّن المصنف الدمة والحل شرع الآن في الولاية، فالعبد لا ولاية له على غيره، والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى، وذلك لأن الرق عجز حكمي، فصير العبد عاجراً عن التصرفات في نفسه، فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره؛ لأن ولاية المرء تثبت أولاً على نفسه ثم يتعدّى منه إلى غيره، فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدّية. **صحّ أمان المأذون** إلخ: دفع لما يرد على قوله "وانقطعت الولايات كلها بالرق" وهو أنه على هذا لا يصح، أما المأذون للكافر الحربي في الجهاد؛ لأنه تصرف على الغير بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأنفسهم اعتناءً واسترقاقاً، والتصرف على الغير ولاية، تقدير الدفع أن أمان المأذون ليس من باب الولاية، وإنما صحّ أمانه باعتبار أنه بسبب إدن المولى صار شريكاً للغزاة في العزيمة، أي الرضخ، معني أنه إنسان محاطب يستحقّ الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق، فإذا أمن المأذون في قتال الكفار فقد أتلّف حقه من العزيمة أي الرضخ أولاً ثم يتعدّى أمانه إلى الغير ضرورة، بخلاف المحجور فإن أمانه ليس بصحيح؛ إذ إنه لا يستحقّ الرضخ أولاً لفقدان إدن المولى في حقه، وإنما يلحقه الإذن بعد مراجع سالماً غائماً دلالة، ولا اعتبار به.

وقال الترمذي: وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أجاز أمان العبد، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: 'ذمة المسمين واحدة، يسعى بها أدناهم'. [الترمذي، رقم: ١٥٧٩] ومعنى هذا عند أهل العلم أن من أعطي الأمان من المسمين فهو جائر على كلهم. أقول: هذا يدلّ على أن من أدن من العبد سواء كان مأذوناً أو لا، شرط أن يكون مؤمناً يجوز أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي رحمهما. وحصّ أبو حنيفة رحمه الله المأذون، فعلى هذا المراد من العبد المأذون لما مرّ. **مثل شهادته**: أي هذا الأمان مثل شهادة العبد. **بهلال رمضان**: حيث يصحّ شهادته وليست من الولاية، بل باعتبار أن العبد ألزم الصوم نفسه أولاً ثم تعدّى حكمه إلى الغير. وعلى هذا الأصل. هو أن ما يلزمه أولاً يتعدّى إلى غيره تبعاً.

إقراره بالحدود والقصاص، وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من المأذون، وفي المحجور ^{وكذا يصح إقراره} **اختلاف معروف.** وعلى هذا قلنا في جنابة العبد خطأ: إنه يصير جزاءً لجنابته؛ لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال إلا أن يشاء المولى الفداء، فيصير عائداً إلى الأصل عند أبي حنيفة رحمته الله، حتى يبطل بالإفلاس،

إقراره. أي العبد مأذوناً كان أو محجوراً. **بالحدود إلخ.** لأن صرره يزمه أولاً ثم يتعدى إلى المولى تبعاً. **وبالسرقة المستهلكة.** بأن أقر العبد المأذون أو المحجور: إني سرت مالاً استهلكته، يصح إقراره، حتى يقطع يده ولا يجب الضمان عليه.

وبالقائمة صح إلخ. أي صح إقرار المأذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المسروق منه ويقطع يده. **اختلاف معروف:** أي في إقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف إن كدسه المولى، فعند أبي حنيفة - رحمته الله - يقطع ويرد المال على المسروق منه، وقال أبو يوسف رحمته الله يقطع ولا يرد المال على المسروق منه؛ لأن فيه صرراً بالمولى، وإقراره في حق الغير غير صحيح، ولكن المرء يؤخذ بإقراره فيضمن منه بعد الاعتاق، وقال محمد: لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاعتاق؛ لأن إقرار المحجور بكون المال موجود في يده مال المسروق منه إقرار على المولى؛ لأنه وما في يده مال للمولى، فلا يصح إقراره في حق الغير، وإذا لم يصح الإقرار بالسرقة فلا يقطع يده؛ لأن القطع إنما يكون في السرقة، ولكنه عاقل بالغ يؤخذ بإقراره فيؤخذ منه بعد الاعتاق. هذا تشريح المقام، فمن شاء أن يطلع على تفصيل المذهب فيه وعنى أدلتهم فليرجع إلى كتب الفقه.

وعلى هذا: أي على أن الرق يبقي مالكية المال أو أنه ينافي كمال الحال. **جزاءً لجنابته** أي إن جنى العبد خطأ بأن قتل رجلاً خطأ بأنه كان يرمي إلى الصيد فوقع على الرجل ثم مات، فيؤخذ العبد في تلك الحناية ويصير عبداً نوراثة القتل إلا أن يختار المولى الفداء بالإرش. **ما ليس بمال.** انعم أن الواجب في احياة خطأ هو أن يكون المال واجباً على الحاني؛ لأنه هو المعتدي، أو على عاقلته، وهذا المال المدفوع يكون صلة في حق اجاني كأنه يهب شيئاً مبتدأ حيث لم يقبله مال؛ لأن المنتف ليس بمال، وعوضاً في حق المجني عليه، فكون المنتف غير مال يبقي وجوب الدية على العبد؛ لأنه ليس بأهل للصلة، ولذا لا يملك أن يهب شيئاً ولا يجب عليه صلة أقاربه من البقرة والكسوة، وكون الدم مما لا يهدر يوجب حق المنتف على العبد، والعبد لا يصح لدفع المال؛ لأنه ليس أهلاً للصلة، وليس له عاقلة تدفع المال، فتعين دفع العبد إلى ولي الحناية جزاءً.

وقوله **إلا أن يشاء إلخ** متصل بقوله "يصير جزاءً". **الأصل:** والأصل في الحناية خطأ هو الإرش عند أبي حنيفة؛ لأنه الثابت بالنص، وإنما يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة، فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لا يبطل =

[المرض]

وعندهما يصير بمعنى الحوالة. وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة، لكنه لما كان سبب الموت، والموت علة الخلافة كان من أسباب تعلق حق الوارث ^{أي المرض} والغريم بماله، فيثبت به الحجر إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق، ^{أي بمال المريض أي بالمرض}

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع العبد إلى أوليائه، وإليه أشار. **يصير** وجوب الإرث على المولى.

معنى الحوالة: أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى، وإذا توى ما عليه بالإفلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات. وحاصل المسألة أن المولى إذا احتار الفداء ثم أفلس حتى لا يجد ما يؤديه إلى ولي الحاية كان الإرث دياً في ذمة المولى، حتى يأخذ ولي الحاية ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأولياء الحاية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان، هذا عند أبي حنيفة **رحم**، وقال أبو يوسف ومحمد **رحم** يؤذي المولى الإرث إلى أولياء الجناية، فإن عجز بالإفلاس دفع العبد إليهم، ولهم أن يأخذوا العبد في الجناية. ولما فرع عن بحث الرق شرع في المرض فقال: **المرض:** فهو هيئة بدنية تضاد الصحة، تكون الأفعال بها لداتها مأوفة، فعلى هذا النسيان والجنون والإعماء والعتة مرض كما صرح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الجنون والإعماء ينافي أهلية العبارة. اللهم إلا أن يقال: إن المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد بهذا المرض ما لا يخل بالعقل والاختيار، فافهم.

أهلية الحكم: أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لا يخل بالعقل والاختيار، ولا في أهلية الثواب والعقاب، فيتوجه عليه الخطاب، فيثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من حقوق العباد كالطلاق والعنق والبيع والشراء. **أهلية العبارة:** لأنه لا يخل بعقله، فيكون أهلاً للتعبير عن المقاصد حتى صح طلاقه وإعتاقه وكل ما يتعلق بعبارته. ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافعاً للأهليتين كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصح وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله: لكنه إلج.

علة الخلافة: أي خلافة الورثة والعرماء في ماله؛ لأن أهليته للملك قد بطلت بالموت، فينضم الوارث؛ لأنه أقرب الناس إليه والعرم؛ لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كذا كان من أسباب إلج. **مستنداً إلى أوله:** أي أول المرض؛ لأنه لا يظهر هذا مرض الموت إلا باتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مرض الموت، فيثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر مرض مميت، فيضاف الحجر إلى جميع السبب أي إلى جميع أجزائه من يوم ابتداء إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء، فيقال عند الموت: إنه محجور عن التصرف من أول المرض. **بقدر ما يقع إلج:** أي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفى منه حق الغريم والوارث، فيثبت الحجر في الثلاثين لأجل الوارث، وفي جميع المال إن كان دين الغريم مستغرقاً لجميع التركة، =

[إعتاق الرهن بنفذ]

فقيل: كل تصرف واقع منه ^{أي من المريض} **يَحْتَمِلُ الفسخ**، فإن القول بصحته واجب في الحال، ثم التدارك بالنقض إذا احتيج إليه، وكل تصرف واقع لا ^{أي التصرف} **يَحْتَمِلُ الفسخ** ^{ذلك التصرف} **جُعِلَ كالمعلق بالموت**، كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث، بخلاف إعتاق الرهن حيث ينفذ؛ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة. وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة وأداء الحقوق المالية لله تعالى،

= وإن كان أقل من التركة فقدّر حقه، وإذا كان المريض من أسباب تعلق حق الوارث والعريم بماله. **خمس الفسخ** صفة بعد صفة للتصرف، وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة. **واحِب في الحال** واحتملة حر لقوله "كل تصرف"، وذلك لأن الموت مشكوك في الحال، وليس في صحّة هذا التصرف في الحال صرر بأحد؛ لأنه قابل لفسخ إذا احتيج إليه حتى يصحّ هبة مريض ووصيته في جميع منه في الحال؛ لأنه لا يلحق الصرر بأحد في الحال وإنما يباحق بالموت، فإذا مات المريض من ذلك المريض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق؛ لأنه حينئذ احتيج إلى فسخه صيانة حق العريم والوارث، وإليه أشار بقوله. ثم التدارك إلخ.

احسب إليه أي إلى النقص. وذلك بعد موته إذا ترك ديناً ووارثاً. **كانت يَمُوت بالموت** إلخ صورته: أعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو عبداً تريد قيمته على الثلث، فحكم هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المندثر، وهو المعتقد بالموت، فكما أن المندثر عبد في حيات المولى في جميع الأحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعتقد في مرض الموت عبد في حيات المولى، وكما أن المندثر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للعزماء والورثاء كذلك المعتقد في مرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للعزماء والورثاء، وهذا إذا لم يخرج العبد من الثلث، أو لم يكن في المال وهاء بالدين، وإذا كان في المال وهاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق الورثاء والعزماء به.

وما كان يرد أنكم قسم: إن الإعتاق إذا وقع على حق عريم أو وارث لا يفسد في الحال، فعلى هذا لا يجوز إعتاق الرهن عبده المرهون عند المرتهن؛ لأن حق المرتهن وهو عريم قد تعلق برقبته ومع ذلك حوّرتم إعتاقه.

دون ملك الرقبة: إذ ملك الرقبة يبقى في حق الرهن وهو يكفى لحوار الإعتاق. **الصلة** وهي تمليك المال بالعوض كاهبة والصدقة. **الحقوق المالية** كالركاة والكافرات وصدقة المفطر.

والوصية بذلك إلا أن الشرع جَوَّز ذلك من الثلث نظراً له، ولما تولى الشرع الإيصاء
للوثة، وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى
 أي سح أي المريض

والوصية بدلت أي لا يملك الوصية بالصلة وأداء حقوق، وذلك؛ لأن سبب الحجر وهو المرض باعتبار تعلق حق الوارث والعريم موجود، فكيف يملك امريض تلك الأمور **نظراً له** لأن الإنسان بسبب طول أمه قاصر عن العمل ويقول. سوف أفعل هذا، فإذا أدركه الأجل احتاج إلى تلافي ما فرط في العمل، وهو في تلك الحالة لا يقدر على أداء العبادات البدنية، فرحس به أن يتصدق بثبت ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه، وقد روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: "مرست عام افتح مرصاً أشميت مه على موت، فأتاني رسول الله ﷺ يعودي، فقلت: يا رسول الله! إن لي مالا كثيراً وليس يرثني إلا استي، فأوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فثلثي مالي؟ قال لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير". [الترمذي، رقم: ٢١١٦] ولما كان يتوهم أن الشرع لما جَوَّز الإيصاء من الثلث نظراً له عزم أن الثلث حقه خاصة لا يتعق به حق أحد حتى يجوز تصرفه فيه، سواء أوصى للوارث من الوثة أو لغيره، أراحه بقوله: ولما تولى إلح. **الشرع إلح** نفسه ولم يعوّضه إلى المريض حيث قال: **هـ صيحه شفي ولا لله** (النساء: ١١).

لهم أي للورثة، وقد كان الوصية في ابتداء الإسلام مفروضة بقوله تعالى: **هـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم** (البقرة: ١٨٠)، فسمحت بقوله تعالى **هـ صيحه شفي**، فالوصية كانت في ابتداء الإسلام مفروضة إذا لم تكن حق الوثة مقررراً في كتاب الله تعالى، ولما كان العدد عاجزاً عن تعيين مقدار ما يوصى به لكل واحد، وقد كان يقع المصاراة للبعض فيه حيث أشار إليه بقوله - حلّ ذكره - **هـ مفسد**، وبقوله **هـ لا** - **هـ شفي** (النساء: ١١)، أمر آية الميراث وهي يوصيكم الله الآية وتولى الإيصاء نفسه.

بطل ذلك أي إيصاء المريض للوارث، وقد روى الترمذي وغيره عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: 'إن الله تارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث'. [الترمذي، رقم: ٢١٢٠] وقال: هذا حديث حسن. **صورة** - بأن يبيع المريض عيماً من التركة من الوارث مثل القيمة، فهذه وصيته بصورة العين حيث أثر الوارث بعين من أعيان ماله لا معنى لاسترداد العوص منه، فلا يجوز عند أبي حنيفة **هـ** مطلقاً سواء كان يمثل القيمة أو لا، لأن حق الوارث كما يتعلّق بأمالية يتعلّق بالعينية أيضاً، وعندهما يصحّ ممثل القيمة لعدم بطلان حق الوثة عن شيء مما يتعلّق به حقه. **ومعنى** بأن يقر لأحد الوثة فإنه وصية معنى حيث يقرّ تسليم المقر له للعوص، وهذا لا يصحّ عندنا خلافاً للشافعي **هـ** لأن في إقراره لبعض الوثة قيمة الكذب؛ إذ من الحائر أن يكون عرصه إيصال المال إلى الوارث بغير عوص، وشبهة الحرام حرام فيكون حراماً، فهذه وصية معنى وإقرار صورة.

وحقيقة وشبهة حتى لا يصح بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رحمته الله وبطل إقراره له
 وإن حصل باستيفاء دين الصحة، وتقومت الجودة في حقهم كما تقوم في حق الصغار.
 إقراره

[الحيض والنفاس]

وأما الحيض والنفاس فإنهما لا يعدمان أهليةً بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز
 أداء الصوم والصلاة،
 أي الحيض والنفاس

وحقيقة: بأن أوصى لأحد الورثة. وشبهة: بأن باع الحيد من الأموال الربوية بالردي منها. أصلاً: سواء كان
 مثل القيمة أو لا. عند أبي حنيفة رحمته الله هذا مثال لتقسيم الأول، وهو الوصية صورة. دين الصحة: الذي كان له
 على الوارث بأن يقر المريض بأبي حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في
 إقراره بالاستيفاء قهمة أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكأنه يملك بهذا المقدار من المال، وهذا مثال للتقسيم الثاني
 وهو الوصية معنى، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة أظهر. لم يذكر له مثلاً.

وتقومت الجودة إلخ: بأن باع امريض مالاً جيداً بمال ردي من جسده من وارث ليسغ نفع الجودة إلى وارثه؛ لأن
 الجودة وإن لم يعتبر بها وقت بيع الحيد بالردي من جسده كبيع الخنطة الجيدة بالخنطة الردية ولكن تتقوم هذه
 الجودة إذا باع المريض بوارثه دفعاً للثمة لا يجوز هذا البيع، كما تقوم إذا يبيع الوصي أو الأب مال الصغير
 من نفسه متجانساً دفعاً للضرر، فلا يصح بيعه، وهذا مثال للتقسيم الرابع.

الحيض والنفاس: جمعهما لتشابههما صورةً وحكماً. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

بوجه ما: وذلك لأنهما لا يخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن، ولما كان يتوهم أنه فعلي هذا ينبغي أن لا يسقط
 بهما قضاء الصلاة. والصلاة: أما للصلاة فقد روى السحاري والمسلم أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله ﷺ
 إلى امرأة أستحاض فلا أصهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي
 الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عك الدم ثم صلي. [السحاري، رقم: ٢٢٨، مسلم، رقم: ٧٥٣] وهذا موافق للقياس
 وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنا نحيض عند رسول الله ﷺ ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء
 الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن [الترمذي، رقم: ٧٨٧] وكذا روى مسلم عنها، معناه،
 فعلم من هذا الحديث أمران: أحدهما أن النساء ما كن يصمن في حالة الحيض، فثبت أن الطهارة عن الحيض
 شرط للصوم، وهو مخالف للقياس؛ إذ القياس أن يتأذى الصوم مع الحيض كما يتأذى مع الحائض، وثانيهما أنه لا قضاء
 للصلاة، وللصوم قضاء، ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيقوت الأداء بهما، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها، فسقط بهما أصل الصلاة،
 ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله.

أي بالحض والنفاس

بعد أيام الحيض

[الموت]

وأما الموت فإنه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه، وهو
الأداء عن اختيار،
 الصادر

فيقوت إلح. لأن فوات الشرط فوات المشروط. **لتضاعفها:** أي الصلاة في أيام الحيض والنفاس، فإن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام ولياليها كانت الواجبات داحلة في حد التكرار لا محالة، والنفاس في العادة أكثر من مدة الحيض، فتضاعف الواجبات فيه أيضا وهو مستلزم للحر، وهو مدفوع.

أصل الصلاة. أي نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها. **في قضاء الصوم:** إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يضيّق، وأما النفاس فمع أن وقوعه في رمضان اتفاقي، فإن فرض أن يستوعب رمضان فلا حرج في قضاائه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً متفرقاً أو مجتمعاً مما لا يضيّق.

أصله: أي نفس الوجوب عن الدمة وإن سقط أدائه عنه. **الموت.** وهو آخر العوارض السماوية، واختلف في تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت صداً للحياة؛ لقوله تعالى: ﴿لَبَدِي حَسَّ سَمَاتٍ وَجَدَّهٖ﴾ (النك. ٢)، ولقوله **علاء** "يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كشر أملح فيذبح"، [الترمذي: رقم: ٣١٥٦] وعنى هذا صحّ عدة من العوارض السماوية، وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، معنى الخلق في الآية التقدير، وإليه ذهب صاحب المسلّم حيث قال في "منهية المسلم": وجعله وجودياً ليس بشيء، وإنما تعلق الخلق به؛ لأنه عدم طار. أقول: ليس المراد من كونه عدمياً أنه عدم محض وفناء صرف، بل هو مفارقة الروح عن البدن، وانتقاله من دار إلى دار، ولذا يعد الميت في أحكام الآخرة حياً فاحفظه. **عجز حالص** ليس فيه جهة القدرة بوجه ما، واحترره به عن المرض والصعر والجحون والرق، فإن العجز بهذه العوارض متحقق، ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت، ثم الأحكام المتعلقة بالميت إما أحكام الدنيا وإما أحكام الآخرة، ثم أحكام الدنيا على أربعة أقسام، منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والزكاة، وحكمه السقوط إلا في حق الإثم، ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضى به الحاجة، ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته، وحكمه أن يشت للورثة. وأما الأحكام الأحروية فحكمها البقاء.

باب التكليف: بيان للقسم الأول من أحكام الدنيا. **عن اختيار** والخاص أن الغرض من التكليف بالنسبة إلى المكلف هو إتيان المكلف به عن اختيار، وبالموت تحقّق العجز اللارم الذي لا يرجى رواله، ولا عجز فوقه.

ولهذا قلنا: إنه يبطل عنه الزكاة وسائر وجوه القرب، وإنما يبقى عليه المأثم، وما شرع عليه حاجة غيره إن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه؛ لأن فعله فيه غير مقصود، وإن روع المذكور أي فعل العبد.

كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل.

ما شرع لحاجة الغير أي ذمة نيت أي ما يؤكد به

[حكم الكفالة بالدين عن الميت]

ولهذا قال أبو حنيفة **رحمه الله**: إن الكفالة بالدين عن الميت لا تصح إذا لم يخلف مالا أو كفيلاً ^{للمت}

ولهذا أي لفوات عرص التكليف وهو إتيان المكف به عن اختيار. **يطل عنه** إلج أي يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب أدؤها من التركة خلافاً للشافعي. ساء على أن المقصود هو المال دون الفعل، حتى لو ظهر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة، فتسقط الزكاة عن دمه، وعدنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته. **وسائر وجوه إلج** عصف على قوله 'الزكاة' أي يطل عنه سائر وجوه القرب كالصلاة والصوم والحج. **الماتم** لتقصيره في أدائه حين كان حياً صحيحاً، والإثم من أحكام الآخرة، والميت في أحكام الآخرة حي، فإن شاء الله عفا عنه بكرمه وفضله، وإن شاء عدّه بحكمته وعدله. **لخاخذ غيره** هذا هو القسم الثاني، وهو على عدة أقسام كما قسنا. الأول ما بيّنه بقوله: إن كان إلج. **بالحق** أي العير كالمهرور يتعلّق به حق امرئ، ولا يطل بموت الراعي، وكذا المستأجر يتعلّق به حق مستأجر، والوديعة يتعلّق بها حق المودع، وأبيع يتعلّق به حق المشتري. **عن مقصود** إدامقصود في حقوق العباد هو المال، فيبقى حق العبد في العير بعد موته أيضاً، حتى يأخذه صاحب الحق أو لا من غير أن يدخل في التركة، ويقسم على العرماء والورثة. **إله** أي إن انذمة بتأويل المذكور. **دمة الكفيل** واحاصل أن الميت إذا لم يترك مالاً أو كفيلًا من حصوره لا يبقى دية في الدنيا حتى يطالب من أولاده، وإنما يأخذ في الآخرة.

ولهذا أي لأجل أنه لم يبق في دمة ديس. **كفيلة** لأن الكفالة صمّ الدمة إلى الدمة. وإذا لم يبق لمميّت دمة معتبرة، فكيف يصحّ دمة الكفيل إليه. نعم لو كان له مال أو كفيل من حالة الحياة فإذن يصحّ الكفالة منه؛ لأن دتمته حينئذ كاملة. هذا الكلام في الكفالة. وأما لو تترعّ إسان بقضاء دية غير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق، وقال محمد وأبو يوسف والشافعي **ح** يصحّ الكفالة من الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلة؛ لأن الموت لا يبري عن الدين، وإلا لما حلّ لأحد من المتترع عن الميت وما يطالب به في الآخرة، وبه قال أحمد ومالك **ح** بل عراه أن يقدمه إلى أكثر أهل العلم، كذا في التقرير. واستدلوا بحديث جابر **ع** كان رسول الله **ﷺ** لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأني ميت، =

كَأَنَّ الدِّينَ عَنْهُ سَاقِطٌ، بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُورِ يَقَرُّ بِالدِّينِ فَتَكْفُلُ عَنْهُ رَجُلٌ، تَصَحُّ؛ لِأَنَّ ذِمَّتَهُ فِي حَقِّهِ كَامِلَةٌ. وَإِنَّمَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِي حَقِّ الْمَوْلَى، وَإِنْ كَانَ شَرَعَ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ ^{أَيِ الدِّمَةِ جَاوِلِ الْمَذْكُورِ} الصَّلَةِ بَطْلٌ، إِلَّا أَنْ يُوصَى بِهِ فَيَصَحُّ مِنَ الثَّلَاثِ، وَأَمَّا الَّذِي شَرَعَ لَهُ فَبِنَاءً عَلَى حَاجَتِهِ.

= فقال: أ عليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري: يا رسول الله ﷺ رواه السنائي [رقم: ١٩٦٢] وأبو داود. [رقم: ٣٣٤٣] أقول: لا يثبت الكفالة عن قول قتادة: 'هما علي' بل يجتمل أن تبرع بقضاء دينه، ولا خلاف فيه، ويجتمل العدة ويجتمل إنشاء الكفالة والإقرار بكفالة الساقطة. قلت: يشكك ما رواه أحمد بإسناد حسن فتحملهما أبو قتادة فأتيانه. فقال: الدياران علي، فقال رسول الله ﷺ قد أوفى الله العريم وبرئ منهما الميت، قال: نعم فصلّى عليه. [المسند للإمام أحمد، رقم: ١٤٥٧٦] وما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع من حديثه قال: ثم أتى بثلاثة أي حارة ثلاثة فقال: هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير، قال: هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا، قال: صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله ﷺ وعليّ دينه، فصلّى عليه. [البخاري، رقم: ٢٢٨٩] وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، قال: بالوفاء فصلّى ﷺ وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً، [صحيح ابن حبان، رقم: ٣٠٦٠] وفيه ما فيه.

ساقط. في أحكام الدنيا لفوات محبه، لأن ذمته قد ضعفت بالموت بحيث لا يجتمل الدين بنفسها، ولما كان يرد أن ضعف الدمة في العبد المحجور والميت سواء، فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور. **نصح** الكفالة عنه وإن لم يكن مطالباً به قبل العتق. **كاملة** لأنه حيّ عاقل بالغ مكلف، ويمكن المطالبة به؛ إذ يتصور أن يصدقه المولى أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحّت المطالبة صحّت الكفالة عنه؛ لأنها تنبئ على المطالبة فيمن يتكفل عن العبد المحجور يطالب في الحال وإن كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال؛ لوجود المانع وهو الإفلاس، وعدم التمثيل ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال. **في حق المولى** جواب لسؤال مقدّر: تقريره: أن دمة العبد لما كانت كاملة فلم ضُمَّتْ مَالِيَّةُ إِلَيْهَا، وحاصل الجواب أن كمال ذمته ليس في حق المولى أي إنما ضُمَّتْ مَالِيَّةُ الرِّقَّةِ إِلَى ذِمَّتِهِ لِأَجْلِ احْتِمَالِ الدِّينِ فِي حَقِّ الْمَوْلَى، لِيُمْكِنَ اسْتِيفَاءُ الدِّينِ مِنَ الْمَالِيَّةِ الَّتِي هِيَ حَقُّ الْمَوْلَى؛ إِذَا ظَهَرَ الدِّينُ فِي حَقِّهِ لَا لِأَنَّ ذِمَّتَهُ لَيْسَتْ بِكَامِلَةٍ فِي حَقِّهِ.

وإن كان. الحكم الذي شرع حاجة غيره. **بطريق الصلة.** مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر. **بطل** بالموت لضعف ذمته. **فيصح من الثلاث** لأن الشرع جَوَّزَ تصرفه في الثلاث نظراً له، وقد مرّ بيانه. هذا قسم ثالث للقسم الثاني من الأقسام الأربعة، وقوله "وإن كان" معطوف على قوله "إن كان حقاً". **شرع له** أي للعبد الحاجة، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. **حاجته** ولما كان يتوهم أن الخواص متبهي بالموت فلا حاجة بعد الموت، أراحه بقوله.

[الميت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لا ينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، ولذلك قدّم جهازه، ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث، ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظراً له، ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء. وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها؛ لأن الزوج مالك، فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكة بالموت،.....
حيث لا يغسلها الروح

والموت لا ينافي الخ لأنها تنبى على العجز والافتقار، ولا عجز فوق الموت، ولذا قيل: الحاجة نقص يرتفع بالموت. ولذلك أي لأجل أنه يبقى للميت من تركة ما يقضي به حاجته. **جهازه** أي تجهيزه وتكفيله على قضاء ديونه إذا لم يكن الحق متعلقاً بالعين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشدّ منها إلى قضاء الدين، ما أن إلانسه في حالة الحياة مقدّم على حق العرءاء **ديونه** لأن الحاجة إلى إبراء دمه أقوى منها إلى الوصية؛ إذ الوصية ترجح. **وصاياه** لأن حاجته إليها أقوى من حق الورثة؛ لأن فائدتها عائدة إليه في الآخرة وهو محتاج إليها.

ثم وجبت الموارث الخ متعلق بالكل أي ثبت هذه الحقوق نفعاً له؛ لأن نفع هذه الأمور راجع إليه، أما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاد وصاياه فظاهر، وأما نفع حريان الميراث فهو أن روحه يتشقى بعائهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بانتفاعهم من ماله، وتنعيمهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له.

نفس الكسبه بعد الخ أي إن مات المولى وبقي المكاتب حياً يحكم بقاء الكتابة لحاجة اميت إلى الثواب، فإنه يؤدّي بدل الكتابة إلى ورثته، فيصير معتقاً فيحصل له ثواب العتق وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة، وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة، والمولى حيّ يحكم بقاء الكتابة حتى يؤدّي الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معتقاً مقطوعاً عنه أثر الكفر باقياً على أثر الحرية، حتى يحكم بأنه معتق في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمسترون في حال كتابته، وهو مذهب علي وابن مسعود **خ**، وقال زيد بن ثابت **خ** يفسح للكتابة به، والمال كله للمولى، وقال الشافعي **خ** وقدنا معطوف على قوله بقيت، أي ولهذا.

لأن الروح مالك لأن ملك الكساح لا يحتمل التحول إلى الورثة، فبقي موقوفاً على الروال بانقضاء العدة. **من حوائجه** والغسل من حوائجه، وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. **ناموس** إذا الميت لم يبق محلاً للتصرفات المحصورة بالمملوكة، وإذا مات المملوكة فقد ارتفع الكساح بجميع علائقه، فلا يعمل المس والنظر، =

ولهذا تعلق حق المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالاً، وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث، لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته، ففارق الخلف الأصل **لاختلاف حالهما**.
 أي القصاص أي حياة الميت الت وهو الدية

= وقال الشافعي رحمه الله يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها؛ لقوله **للعائشة**: "لو مت لعسلتك" رواه أحمد [رقم: ٢٥٩٥] وابن ماجه، وروي ابن حبان عنها أن النبي ﷺ قال: "لو مت قبلي لعسلتك". [صحيح ابن حبان، رقم: ٦٥٨٦] ويؤيده ما روي عن أسماء بنت عميس أن فاطمة أوصت أن يغسلها علي، رواه الدارقطني [رقم: ١٢] والبيهقي، ولا يصح ما قيل في جوابه: إن معنى "لعسلتك" لغمت بأسباب غسلتك؛ لأن ابن أبي شيبة روي عن أسماء قالت: عسلت أنا وعني فاطمة بنت رسول الله ﷺ. [الحارثي، رقم: ٢٢٢] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. **ولهذا** أي لأجل أن ما شرع لحاجة العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بعقر ما يقضى به حاجته.

انقلب القصاص مالاً: مصوب بسزع الخافض أي إلى المال؛ لأن الانقلاب لارم، والحاصل أن القصاص إذا صار مالاً ودية إما يصلح الورثة أو يعفو البعض منهم أو بشبهة كان موروثاً، فيكون حكمه حكم سائر الأموال حتى يبقى له بقدر ما يقضى به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتعد وصاياه، وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه. **ابتداءً**: لأنه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لدرك الثأر أي لتشفى صدور الأولياء بدفع شر القاتل، ووقعت الحاية على الورثة لانتفاعهم بحياته وجب للورثة ابتداءً لا أنه يشت للميت أولاً ثم يقتل إليهم. نعم لو ينقلب هذا القصاص ما لا يتعلق به حق الميت كما مر، وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا، لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث؛ لأن المثلث حياته وقد كان مستمتعاً بحياته أكثر من انتفاع أوليائه، فكانت الحاية واقعة في حقه من وجهه حتى صحّ عفو المخروح؛ لأن السبب للعقد للمورث، وصحّ عفو الوارث قبل موت المخروح أيضاً؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب إنما يشت لنورث، ثم استدلل على أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً.

لا يجب له: أي لا يشت للميت لبطلان أهلية للملك. **لحاجته**. والقصاص لا يصلح لحاجته، فيثبت للورثة ابتداءً لا انتقالاً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداءً) هو أنه يسعى أن يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالاً للورثة ابتداءً أيضاً؛ لأنها حلف للقصاص، والخلف لا يفارق الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداءً، بخلاف الدية فإنها تثبت أولاً للميت حتى يقضى منها حوائجه ثم يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. **لاختلاف حالهما**: وهو أن الأصل لا يصح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة، والخلف يصلح ذلك، والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوصوء أصل والتيمم حلف، مع أنه يخالف الوضوء في اشتراط الية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء، وذلك لاختلاف حالهما، وهو أن الماء مطهر نفسه لا يحتاج إلى الية والتراب ملوث، وإنما يطهر به حكمها أي الطهارة به أمر تعبدية فيحتاج إلى الية.

[أحكام الآخرة]

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء؛ لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء، والمهد للطفل في حكم الدنيا، وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار، ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضةً بكرمه وفضله.

فصل في العوارض المكتسبة

[أنواع الجهل]

أما الجهل فأنواع أربعة: جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر، وإنه لا يصلح عذراً في الآخرة أصلاً؛ لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل،
أي الكفر النوع الأول
أي بكار مع العلم

كالرحم للماء الخ فكما أن الرحم وانهد نور مسر له من مزار الدنيا فكذلك القبر أول مسر له من مزار الآخرة، وكما أن الماء في الرحم موضوع حياة الدنيا يعطي له أحكام الأحياء في الدنيا حتى يستحق الإرث والوصية كذا الميت، فيه: أي في القبر للحياة في حق الآخرة.

روضة دار الثواب إن كان سعيداً بكرمه وفصله اللهم اعمرنا وأحفنا بالصالحين وجعلنا في رمة اعارفين حتى يستهت دانا في ذلك وصفانا في صفاتك. العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة، وهي ما كان لا اختيار العبد مدخل في حصولها.

الجهل. وهو بسيط وخذ بأنه عدم العلم عما من شأنه العلم، فالتقابل بين الجهل والعدم تقابل امسكة والعدم، ومركب وخذ بأنه اعتقاد حار غير مطابق لمواقع مع اعتقاد المطابقة، وهو عيب لا يمكن إزالته بالتعلم، وإنما عذ الجهل من العوارض وإن كان أصيبا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ لِكُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلِّ مَأْكَلٍ وَكُلِّ مَسْكَنٍ﴾ (سجدة: ١٨)؛ لأنه أمر رائد على حقيقة الإنسان مفارق ثابت في حال دون حال، وإنما عذ من امسكة وإن كان بلا اختيار العبد في أصل الحلقة لتقصيره في اكتساب العلم؛ لأنه كان قادراً على إزالته بتحصيل العلم، فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل عملة اكتساب الجهل باختياره. ووضح الدليل لأن الآيات الدالة على وحدانية الصانع وصفات كماله وبعوت حلاله ظاهرة، ولعمه ما قيل: "ففي كل شيء له شاهد، يدل على أنه واحد"، ولعمه ما قال الأعرجي: "البصرة تدل على العجز، وأثر الإقدام على المسير، فالسماء ذات أنراج والأرض ذات فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير، فالإنكار بعد ذلك جحود". كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ لِكُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلِّ مَأْكَلٍ وَكُلِّ مَسْكَنٍ﴾

[جهل صاحب الهوى والباغي]

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذراً في الآخرة أيضاً، وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغي؛

- **نَفْسُهُ ضَلَّ وَخَبَّ** (المن: ١٤)، وكذا الأدلة على رسالة الرسل وهي المعجرات القاهرة والبيات الباهرة لائحة كانت محسوسات في زمانهم.

وأما بالنسبة إلى من بعدهم فمتواترة قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا، فإكثارها إنكار المحسوس وهو مكابرة، فلا يكون عذراً في أحكام الآخرة فيعذب، وأما في أحكام الدنيا فيصلح عذراً، حتى من التزم عقد الذمة فإن جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والحبس في الدنيا، فعند أبي حنيفة **رحمته** ديانة الكافر أي اعتقاده في الأحكام القابلة للتبدل عقلاً كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الإسلام دافعة للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لا يتعرض له بوجه، فلا يبعد شرب الخمر؛ لانا أمرنا أن نتركهم وما يدينون، وكذا دافعة لدليل الشرع بمعنى أن ديه يجمع بلوع دليل الشرع إليه، فلا يثبت الخطاب في حقه كأنه غير بازل في حقه، وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج، وهو التقريب إلى العذاب بحيث لا يشعر، وعند الشافعي **رحمته** رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل أشد.

في صفات الله تعالى: كجهل المعتزلة في إنكار الصفات كقوله: إنه عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ولا فرق بين قول القائل: 'ليس بعالم' وبين قوله: 'لا علم له'، وجهل المشبهة في قولهم: إن صفاته تعالى حادثة قابضة للزوال كصفات الخلق.

وفي أحكام الآخرة: كجهل المعتزلة سؤال المنكر والكفر وعذاب القبر والميزان، فهذا القسم من الجهل لا يصلح عذراً؛ لأنه يخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعاً وعقلاً، أما السمع فكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة دالة على صفاته من العلم والقدرة وغيرهما. قال تعالى: **﴿يَسْأَلُ كَمَثَلِ نِيءٍ﴾** (الشورى: ١١)، وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال المكر والتكفير كما روى البخاري والمسلم وأصحاب السنن الأربعة، أما العقل فهو أن المحدثات كما دلت على وجود الصانع تعالى دلت على كونه عليمًا قديرًا وغير ذلك من الصفات، وإما هو محل الحوادث حادث، فلا يجوز أن تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات، فكان ما ذهب إليه أهل الهوى باطلاً وجهلاً بعد وضوح الدليل، فلا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكفر.

وجهل الباغي: عطف على قوله "جهل صاحب الهوى"، والباغي هو الخارج عن طاعة الإمام الحق معتقداً أنه على الحق والإمام على الباطل، متمسكاً بقوله تعالى: **﴿يَنْحَكُمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾** (الأنعام: ٥٧)، وقوله: **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَتَّبِعْ خُذُودَهُ يُدْخِلْهُ فِي الْجَنَّاتِ حَادِثُهَا﴾** (النساء: ١٤) كإخراجين عن إطاعة علي - كرم الله وجهه - بالتأويلات الفاسدة، فهذا الجهل أيضاً لا يصلح عذراً.

لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، إلا أنه متأول بالقرآن، فكان دون الأول لكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام لزمنا مناظرته وإلزامه، فلم نعمل بتأويله الفاسد. وقلنا: إن الباغي إذا أتلّف مال العادل أو نفسه ولا منعة له يضمن، وكذلك سائر الأحكام يلزمه، وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشريعة،

مخالف للدليل إلخ فإن الدليل على إمامة عبيّ وسائر الخلفاء الراشدين وكوفهم على الحق طاهر، والمخالف مكاره معاند. **إلا أنه:** أي لكن الباغي وصاحب الهوى. **متأول بالقرآن:** متمسكاً في ذلك بتأويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرف في موضعه، وإن كان تأويله فاسداً. **لكنه:** أي الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي. **من المسلمين:** لأن باهوى وكذا بالباغي لا يخرج عن الإسلام إذا لم يعمل ويتجاوز الحد. **ينتحل:** أي يتمسك إلى الإسلام ويدّعي أنه مسلم وإن كان في الحقيقة كافراً كعلاء الروافض والمجسّمة والبيجيرية*. **وإلزامه:** بالدليل لأنه يدّعي الإسلام ويعتقده حقاً، فأمكن لنا مناظرته وإلزام الحجة عليه، فلا يترك على ديانته، فيلزمه جميع أحكام الشرع بخلاف الكافر؛ لأن ولاية الماطرة والإلزام مقطوعة عنه؛ لأنه لا يعتقد الإسلام حقاً، فلا يمكن أن يلزم عليه الأحكام بالأدلة الشرعية، وإذا كان صاحب الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقد به بل يلزم عليه. **يضمن** أي إذا أتلّف الباغي نفس العادل أو ماله مستحلاً بتأويل أنه باشر الدنس، ومن يباشر الدنس فهو كافر، وانكفر يستحيل قتله وتلف ماله، فهذا التأويل فاسد لا يعمل به، فلم نحكم بإباحة نفسه وماله في حقه بتأويله، بل يحب عليه الضمان إذا لم يكن له منعة أي قوة وعسكر، والمنعة جمع المانع، والحيش جمع وتدفع الحصم، وعند تحقق المنعة الباغي تسقط عنه ولاية الإلزام بالدليل حساً وحقيقةً، فوجب بتأويله الفاسد، فلم يؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة. كما يؤاخذ أهل الحرب بذلك بعد الإسلام خلافاً للشافعي رحمته، كذا في 'شرح الديع'. **يلزمه.** أي كما يجب عليه الضمان يحب سائر الأحكام التي تنزم المسلمين؛ لأنه مسلم أو مدّعي للإسلام، وولاية الإلزام باقية عليه. **وكذلك** أي كمثل جهل صاحب الهوى والباغي.

* **والبيجيرية.** وهي فرقة حدثت في زماننا هذا، ينكرون عماء الحنة وكميات العذاب الواردة في القرآن، ويكفرون وجود الملائكة ووجود جبرئيل والجنّ، وحوارق العادات والمعجزات، ويتمسكون بالتأويلات الفاسدة التي لا يساعدها العقل والنقل، وإنما ذلك بتقليد ملاحدة اليهود، وإمامهم في ذلك السيد أحمد حان الدهلوي.

أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلاً، مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، وحل متروك التسمية عامداً، والقصاص بالقسامة، والقضاء بشاهد ويمين.

مردود. أي كما جهل الناعي وصاحب الهوى مردود لا يصلح عذراً كذلك جهل هؤلاء مردود.

بيع أمهات الأولاد ذهب داود الأصمهاني ومن تبعه إلى جوار بيع أم الولد متمسكاً بما روى أبو داود عن جابر رضي الله عنه قال: بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر. [أبو داود، رقم: ٣٩٥٤] وبأن أم الولد مملوكة باليقين، وارتفاع المملوكية بالولادة مشكوك. ونحن نقول: هذا مخالف للسنة المشهورة، وهي أن يبيعها لانيحور كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: 'إذا ولدت أمة الرجل منه فهي معنقة عن دبر مه أو بعده'. رواه الدارمي. [رقم: ٢٥٧٧] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إنما وليدة ولدت من سيدها فإنه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها، وهو يستمتع بها، فإذا مات فهي حرة. رواه مالك في مواضعه. [رقم: ١٤٦٦]

فالأثار الدالة على مع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول، وأما حديث جابر فممسوح، فإنه قال في آخر الحديث: فلما كان عمر ثماناً عنه، فانتهاها. رواه أبو داود، وهذا صريح في أنه لم يبلغ خبر النسخ إلى أكثر الناس. فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فبتهم عمر على السخ، فانتهروا عنه، فهذا مخالف للسنة المشهورة والإجماع **وحل متروك** عطف على قوله "بيع أمهات الأولاد"، وقد ذهب الشافعي رحمته الله إلى حل متروك التسمية عامداً متمسكاً بقوله رضي الله عنه "تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مؤمن"، وقياساً على متروك التسمية ناسياً. ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُكُوا بِهِنَّ** فَقُلْ لَهُنَّ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِهِمْ وَلِلَّهِ غُلُوبُ النَّاسِ **نَفْسُ** (الأعام: ١٢١)، والقياس على الناسي غير صحيح.

والقصاص بالقسامة فإذا وجد الرجل مقتولاً في محلة ولا يدري قاتله، حلف خمسون رجلاً من أهل المحلة، فإن حلفوا فعلى أهل المحلة الدية، وحبس الآتي حتى يخلف. ولا يجب القصاص بخال، هذا عندنا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يميناً ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه، سواء عمداً كانت الدعوى أو خطأ، وهذا قوله الحديدي. وفي القدم: إذا حلفوا أنهم قتلوه عمداً فلهم القصاص، وبه قال مالك وأحمد، وإن نكل الأولياء عن اليمين استحلف أهل المحلة، فإذا حنفوا برئوا، وإن نكلوا حكم عليهم بالدية، هذا تحرير المذهبين، وأما أدلتهم فمدكورة في المطولات، وكل واحد يحل الآخر فيما حاله. ويقول: إنه مخالفة للسنة.

بشاهد ويمين. فالشافعي رحمته الله يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الآخر إذا لم يكن له شاهد آخر، عملاً بما روي أن النبي ﷺ قضى بذلك. رواه مسلم [رقم: ٤٤٧٢] ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب، وهو قوله تعالى: **دِكْمَةُ فَسْقٍ** =

[جهل يصلح شبهة]

والثالث جهل يصلح شبهة، وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الشبهة، كالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحمامة فطرته لم تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الاجتهاد، ومن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له لم يلزمه الحد؛ لأنه جهل في موضع الاشتباه.

= (افرة ٢٨٢)، أو للحديث المشهور وهو قوله: "البية على المدعى عليه"، [الترمذي رقم: ١٣٤١] ففي تلك أسائل وبطائرهما إن اعتمد انحالف على القياس فهو عمل مه بالاجتهاد خلاف الكتاب والسنة، وإن اعتمد على آخر فهو عمل مه بالعرب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، وكل ذلك جهل لا يصلح عذراً، كذا في "غاية التحقيق".

بصلح شبهة دائرة للمحدود والكفارات وما هو في معنى العقوبة. **الجهل في موضع الخ** وهو أن يكون المقام موقع اجتهاد المجتهدين، ولا يكون مخصوصاً عليه بشرط أن لا يكون الاجتهاد محالاً للكتاب والسنة، وهو المراد بالصحيح، فالجهل في هذا الموضع عذر؛ لأنه غير مخالف للكتاب والسنة، والرأي محتمل، وفيه حفاء خلاف ما لو كان محل مخصوصاً عليه، فإنه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص.

موضع الشبهة والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه، فيصح عذراً؛ لأنه موضع حفاء واشتباه. **كأنه الخ** هذا بطير للنوع الأول. صورته أن الصائم احتجم في رمضان ثم غلب على ظنه أن صومه فسد بالحمامة، فأفطر عمداً بعد الحمامة، فلا يترم عليه الكفارة؛ لأن هذا محل موضع للاجتهاد الصحيح؛ لأن الأوراعي قد ذهب إلى أن الحمامة تعطر الصوم لقوله: "أفطر الحاجم والمحجوم". رواه الترمذي، [رقم: ٧٧٤] ولما رواه البخاري وغيره وهو أن النبي ﷺ يحتجم وهو محرم، ويحتجم وهو صائم. [البحاري، رقم: ١٩٣٨]. **ومن زنى بجارية الخ** هذا بطير للنوع الثاني، وهو أن الولد زنى بجارية أبيه على ظن أنها تحل له، فلا يثبت عليه الحد؛ لأن الأملاك متصلة بين الولد والدة، والمنافع دائرة بينهما، وهذا لا ينعور شهادة أحدهما للآخر، ولا أداء الركاة، وربما يشبهه على الولد أنها لما كانت حلالاً للأصل يكون حلالاً للجزء. كما يجوز انتفاع أحدهما بمال الآخر، أما لو قال: ظننت أنها حرام عليّ فيحد.

ف: اعلم أن الشبهة الدائرة للحد على نوعين: أحدهما شبهة في الفعل، وتسمى شبهة اشتباه؛ لأنها تنشأ من الاشتباه، وهو ظن ما ليس بدليل دليلاً، ولا بدّ فيها من الطلّ ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة، =

[جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذراً له في الشرائع؛ لأنه غير مقصر لحفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل، والمأذون بالإطلاق وضده، وجهل الشفيع بالبيع، والمولى بجنابة العبد،
وكذا جهل

= ومن هذا القسم وطى جارية زوجته وأمه على ظنّ الحل، وتائبهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل الثاني للحرمة في ذاته مع تحفّ حكمه لما منع، وهذا النوع لا يتوقّف على الطنّ كوطى الأب جارية ابنه؛ لأنه لا يحدّ وإن قال: عمت أمّا حرام عني؛ لأن المؤثّر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله **شاة** "أنت ومالك لأبيك". ورواه ابن ماجه [رقم: ٢٢٩٢] بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمذري والطبراني في الأصغر والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع عدم الحرمة فيؤثّر في سقوط الحد، ويثبت به النسب إذا ادّعى، ويصير الجارية أم ولد له، والمصنف لم يتعرض لهذا القسم.

في الشرائع: أي أحكام، كالصوم والصلاة والحج والركاة حتى لو مكّنه في دار الحرب بعد الإسلام مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجودها لا يجب عليه قضاؤهما.

لحفاء الدليل: وهو خطاب لعدم بنوغي إليه حقيقة بالسماع ولا تقديرًا بالاستمضاة والشبهة؛ لأن دار الحرب ليست محلّ الشهرة أحكام الإسلام، فيصير جهله باخطاب عذر فلا يؤاخذ به.

وكذلك جهل الوكيل إلخ: أي كما جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المراد بالإطلاق يكون عذراً حتى لو تصرفا قبل بنوع الخبر إليهما لم ينفذ تصرفهما على المؤكل والمولى، فإن كان وكيلًا يبيع ما يتسارع إليه الفساد فم يبعه لعدم علمه بالوكالة، ففسد ذلك الشيء لا يجب الضمان على الوكيل، وكذا لو كان وكيلًا بشراء شيء كثير المنفعة فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صحّ له لا يمكن للمؤكل أخذه منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسييم والتسلم وغيرهما، فلا يثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فيفقد تصرفاتهما على المؤكل والمولى دفعاً للضرر عنهما. **وجهل الشفيع:** يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لحفاء الدليل في حقه؛ لأن البائع مستقل بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر ألتة، وفيه إلزام ضرر الجار عليه، فيتوقّف حكمه على علمه دفعاً للضرر عنه. **بجنابة العبد:** عذر حتى لو أعتقه قبل العلم بجنابية لا يكون مختار للفداء بل يجب عليه الأقل من قيمته ومن الأرض لحفاء الدليل في حقه.

والبكر بالإنكاح، والأمة المنكوحة بخيار العتق، بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف.
[السكر وأنواعه]

وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق المباح كشرب الدواء وشرب المكروه والمضطر، وإنه بمنزلة الإغماء. وسكر بطريق محظور، وإنه لا ينافي الخطاب. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ فلا يبطل شيئاً...
 السكر

بالإنكاح الصادر من الولي عذراً حتى لا يكون سكوها قبل العلم رضاء بالإنكاح لحفاء الدليل في حقها، وهذا إذا تزوجها الأب أو الخد من الكفو أو بعين فاحش أو زوجها ولي غير الأب والخد من الكفو تنهر امتن؛ إذ لو زوجها غير الأب والخد من الكفو منكر المثل لا يكون لها خيار الفسخ أصلاً لوجود كمال الشفقة والظفر في حقها. **بخيار العتق** عذر، فالأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها، فسكت عن فسخ الإنكاح، فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها، فلها أن تفسخ إنكاحها لحفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على العلم بالأحكام لاشتغالها بخدمة المولى.

بخيار البلوغ إلخ فلو علمت بالإنكاح ولم يعلم عند البلوغ بأن لها خيار النوع م يكن جهلها عذراً حتى يكون سكوها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير حفي لاشتغال أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكة للعلم بعدم اشتغالها بخدمة الغير لكونها حرة، فالجهل بتقصيرها، فلا يكون عذراً. **السكر**. فقد احتنف في تعريبه، فقيل: هو غفلة تلحق الإنسان من الطرب والنشاط وفتور الأعضاء من غير مرض وعنة، وقيل: سرور يعلى على العقل من غير أن يروله، وقال صاحب التلويح: هي حالة تعرض الإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقيحة، والسكر حرام بالاتفاق، إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً، وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال المصنف فهو **نوعان** النوع الأول سكر بطريق المباح أي حصل بشرب شيء مباح. **وشرب المكروه** بأن قال المكروه: اشرب الخمر وإلا أفضع عصوك أو أقتلت، فشرب الخمر. **والمضطر** بأن اضطر من العطش فشرب الخمر. **بمنزلة الإغماء** أي السكر الحاصل بطريق المباح بمنزلة الإغماء، حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته؛ لأن ذلك ليس من جنس النهي، فصار من أقسام المبرص. **محظور** أي ممنوع كشراب كل محرّم من الأشرية، نحو الخمر والمطوح بأدى طبخة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أقول: الاستدلال بهذه الآية إما يتم إذا كان الخطاب متعلقاً بحالة السكر، وأما إذا كان متعلقاً بحالة الصحو ويكون المعنى: لا تسكروا حتى تصلوا سكارى، وذلك لأن النهي إذا ورد على أمر هو =

من الأهلية، وتلزمه أحكام الشرع، وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحساناً، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، فيعمل فيما يحتمل الرجوع.

والحد يسقط بالرجوع

[الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له،
لغة
وفي الاصطلاح
أي باللفظ

= واجب شرعاً مقيداً بأمر غير واجب يصرف إلى غير الواجب، فلا يتم الاستدلال، والاستدلال بالإجماع، فإن قيل: هذا مخالف لقولهم: "مهم المكلف الخطأ شرط التكليف"، والسكران لا يفهم لتعطل عقله المميز بين الأمور الحسنة والقيحة على قول الثقاتي رحمهم الله أقول على قول من قال: إن العقل لا يزول في السكر وهو يفهم الخطأ فلا يرد، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلف رجراً له لارتكابه المخطور، وعينه نص التقى السكي في شرح المهاج: أن العاصي بسكره يكتف تغليظاً عليه، وقد نص الشافعي رحمهم الله على هذا، فإذا ثبت أن السكر أن مكلف كما مر، فلا يبطل شيئاً من الأهلية.. **أحكام الشرع:** من الصلاة والصوم وغيرهما.

تصرفاته كلها: كالطلاق والعقار والبيع والشراء. **إلا الردة استحساناً** الحج. فإنه إذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بكفره استحساناً، وجه الاستحسان أن الردة تبي على القصد، والسكران إن كان مخاطباً ومكلفاً في الأحكام رجراً له ولكنه لا قصد له، والكفر إنما يتحقق بسدل الاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت إلا بالقصد، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والربا والسرقه لا يحد؛ لأن الحد إنما يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لا يثبت على شيء. ألا ترى أن العلماء اتفقوا على أن السكر لا يتحقق إلا بزوال عقله حيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء، وفي هذه الحالة كيف يثبت على شيء؛ لأنه إنما يتحقق بالعقل والقصد. **فيعمل:** السكر في إسقاط الحد بسبب الرجوع.

يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو أقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص، فإنه لا يصح الرجوع لتعلقه بخقوق العباد، فالسكر لا يعلم فيها، فيؤخذ بالحد والقصاص. **اللعب** ضد الجد. **غير ما وضع له** هذا التفسير مروى عن فخر الإسلام رحمهم الله. فأورد عليه بأنه يشمل المحار، وقد تكلف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع المفيها ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى، ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية، ومن الوعي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج المجاز. وبعضهم =

فلا ينافي الرضاء بالمباشرة، ولهذا يكفر بالردة هازلاً لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع، فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، فإذا تواضعا على الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك.

= راد قبدأ آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعارةً يعني ما لا يجتمع اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار المحار، والأوضح أن يقال في تعريفه: هو أن لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي.

بالمباشرة أي الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء، والمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم؛ لأنه باشر السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورصي من غير إكراه. **هازلاً** لأنه استحق بالدين الحق وهو كفر، فيصير مرتداً بنفس الهزل؛ لأنه أصدر كلمة الكفر بالرضاء والاختيار، فاهزل لا يجمع الرضاء والاختيار بالمباشرة.

اختيار الحكم أي ينافي اختيار اهارل حكم ما هزل به. **الرضاء** به أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلا يكون مختاراً له ولا راضياً به. والحاصل أن الهزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلا يشت باهرل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار، ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات اهرل؛ لأنه باشر بقصده واختياره بلا إكراه، فثبت به ما لا يتوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتب بأحدهما؛ لأن الاختيار قد يفت عن أحدهما؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء إثاره واستحسانه، ولذا قيل: إن المعاصي والقنائع بإرادة الله تعالى. ولا يقال: برضاه؛ لأن الله لا يرصى لعباده الكفر والهرل في تقويت اختيار الحكم والرضاء به وفي إثبات الرضاء بالمباشرة.

عنزلة شرط إلخ فكما أن اهرل بعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط اختيار يعدم الرضاء يحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السبب وهو قوله. "بعت واشتريت" باختياره ورضاه من غير جبر، ولكن فرق بينهما من حيث أن الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط. **كالبيع والإجارة** فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التلقظ، ولا يتوقف ثبوته على الرضاء، والاختيار يثبت بالهزل، ولا يؤثر الهزل في إسقاطه ونقصه كالطلاق والعناق، وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يشت باهرل ولا يؤثر الهزل في إسقاطه ونقصه كالبيع والإجارة، ولكن شرط اهرل التصريح به قولاً بأن يقول اهارل أن. يريد اهرل في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

ف: ثم جملة ما يدخل فيه اهرل ثلاثة أنواع، إنشاء تصرف والإحار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد، ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، وما لا يجتمعه كالطلاق والعناق، وكذا الإحار على وجهين: ما يحتمل النقص وما لا يجتمعه، وما يتعلق بالاعتقاد أيضاً على وجهين: حسن كالإيمان وقبيح كالكفر، ثم الهزل في القسم الأول وهو الإنشاء القابل للنقص على ثلاثة أوجه، إما أن هزلاً بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بحس =

وإن اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما إذا شرط الخيار لهما أبداً، فإذا نقض أحدهما انتقض، وإن أجازاه جاز، لكن عند أبي حنيفة عليه السلام يجب أن يكون مقدراً بالثلاث. جميعاً
وقت الإحارة

[نظير الهزل]

ولو تواضعا على البيع بألفي درهم أو على البيع
للتعاقدان

= العوض. وكل وجه منها على أربعة أقسام، إما أن يتفقا بعد المواضعة على الإعراض عنها، أو على الباء عنيها، أو على أن يسكتا أي لم يحصرهما شيء من الساء والإعراض، أو يختلفا في البناء والإعراض، فبدأ المصنف بالوجه الأول، وهو ما لو هزلا بأصل العقد بأن قالوا: يظهر للناس العقد، ولا يكون في الحقيقة بئس عقد، ثم إن أعرضا عن الهزل حال العقد واتفقا على أنها عقد بطريق الجدل فالباع صحيح، والهزل باطل لارتفاعه بقصدتهما اجداً؛ لأن العقد الصحيح قبل الرفع بالإقالة، فهذا أولى، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من الباء على المواضعة أو الإعراض أو اختلفا في الساء والإعراض. فقال أحدهما: عقدا على الهزل السابق، وقال الآخر: عقدا على سبيل الحد، فالعقد صحيح عنده خلافاً هما، فهذه ثلاثة أقسام، والقسم الرابع: وهو ما إذا بنى العقد على المواضعة والهزل بينه المصنف بقوله: فإذا تواضعا إلخ.

وإن اتصل إلخ: حتى لو كان المبيع عبداً فأعتقه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك، أما انعقاد البيع فيما شرعهما السبب بالاختيار، وهو قولهما: 'بعت واشتريت'، وأما الفساد فلاتفاقهما على الهزل، وصار الهزل في مع الملك. **كخيار المتبايعين**: فإنه يمنع ثبوت الملك وإن اتصل به القبض، ولما مع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفساد أولى أن يمنع، وصار اتفاقهما على الهزل. **أبداً**. لأن الهزل غير مؤقت، فظاهره التأييد، وشرط الخيار من الجانبيين أبداً يوجب الفساد على احتمال الخواص ويمنع ثبوت الملك هما؛ لأن خيار كل واحد منهما يمنع روال الملك عما في يده، فكذلك الهزل؛ لأنه عمزلة، فإذا كان فاسداً على احتمال الجواز.

انتقض: لأن لكل واحد منهما ولاية القبض فيتفرّد به. **جار**: العقد بخلاف ما لو أجاز أحدهما توقّف على إحازة الآخر. **مقدراً بالثلاث**: أي ثلاثة أيام، وعندهما لا يقدر وقت الإحازة بالثلاث بل يحوز الإحازة بعد ثلاثة أيام أيضاً؛ لأن هذه المسألة مقيسة على شرط الخيار، فمدة الخيار عنده ثلاث لا عندهما، ولما فرع المصنف عن بحث الهزل بأصل العقد شرع في الهزل بقدر العوض وبجس العوض فقال: ولو تواضعا إلخ.
بألفي درهم: هذا نظير للهزل في قدر العوض.

بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم فاهزل باطل، **والتسمية صحيحة** في الفصلين عند أبي حنيفة **نفسه**، وقال صاحبه: يصح البيع بألف درهم في الفصل الأول، وبمائة دينار **في الفصل الثاني**؛ لإمكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني، وإنا نقول بأنهما جدًّا في أصل العقد والعمل بالمواضعة في البذل يجعله شرطاً فاسداً في البيع، ^{من جانب أبي حنيفة} أي قبول بعض البذل

مائة دينار هذا نظير للهرل في جنس العوض. **والتسمية صحيحة** الخ المراد بالفصل الأول هو الهزل في قدر الثمن بأن سمي في العقد ألفين عند الناس، والثمن في الحقيقة ألف، ففي هذه الصورة لا يخلو الحال عن أحد الأقسام الأربعة، فإن أعرض أي اتفاقاً على الإعراض عن المواضعة بالهزل صح العقد، وكان الثمن هو المسمى وهو الألفان بالاتفاق، أو سكنا أي اتفاقاً على أنه لم يخصرها شيء من الباء والإعراض، أو اختلعا في الإعراض والباء، فالمعتبر عند أبي حنيفة **نفسه** التسمية وهو ألفان، وقال صاحبه: يعتبر المواضعة، فكان الثمن هو الألف، وبطل الألف الذي هزلا به، أو بنيا أي اتفاقاً على الباء على المواضعة باهرل فالمعتبر عنده المسمى وهو ألفان، وعندهما الألف، وهذا ما بينه المصنف في المتن، والمراد بالفصل الثاني هو اهزل في جنس الثمن بأن تواضعا على التسمية عند الناس مائة دينار، ويكون الثمن في الواقع ألف درهم، صح البيع وكان الثمن هو المسمى، وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الأحوال الأربعة.

في الفصل الثاني والحاصل إنما الاختلاف في الفصل الأول دون الثاني، فعندهما في الفصل الأول يجب الألف. **في أصل العقد** الخ يعني لا تعارض بين المواضعة بالجد في أصل العقد وبين المواضعة بالهرل في مقدار الثمن، فيمكن الجمع بينهما بأن يجعل العقد معقداً في الألف الذي في ضمن الألفين ويظل الألف الآخر الذي هزلا به؛ لأنه غير مطالب لاتفاقهما على اهزل، وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد، ولا حاجة إلى اعتبار هذا الألف في تصحيح العقد، فكان ذكره والسكرت عنه سواء كما في السكاح، فإنه لو تزوجها على ألفين هارلاً والمهر في الواقع ألف، ثم اتفقا على الباء على اهزل السابق فالمهر ألف اتفاقاً.

الثاني إذ لا يمكن الجمع بين المواضعة باهرل في جنس الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأن المواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، والمواضعة بالهرل في جنس الثمن يقتضي حلو العقد عن الثمن في البيع؛ لأن المذكور هو مائة دينار، وهي ليست لئلاً لأجل الهزل، والألف المقصود لم تذكر، والثمن ما يذكر في العقد، وحلوا العقد عن الثمن يفسد البيع، فلا بد أن يترك أحدهما، فتركوا المواضعة باهرل في جنس الثمن، وأحاديث بالجد في العقد ترجيحاً لحاتب المصحح. **بأنهما حدا** الخ حيث قصدا بيعاً جائزاً.

يفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما، وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقل بالإجماع؛ لأن النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد،

يفسد البيع وحاصل جواب أبي حنيفة رحم أن قولكم (وهو إمكان الجمع بين المواضعة بالهرل في مقدار الثمن وبين المواضعة باحد في أصل العقد) غير مسلم؛ لأنه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن في الفصل الثاني؛ إذ المواضعة بالهرل في مقدار البدل، وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطاً فاسداً للعقد، لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أن فيه نفعاً للطالب وإن لم يطمه؛ لأن عدم الطلب بواسطة الرضاء لا يبعد الصحة كالرصى بالربا، وفيه اندفاع لما قالوا به، والمواضعة بالحد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما احتزنا المواضعة بالحد في أصل العقد؛ لأنها مواضعة في الأصل، وهو العقد وتركها المواضعة في قدر الثمن؛ إذ هي مواضعة في الوصف.

فيهما أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما.

لما فرع من القسم الأول من الإنشاء وهو ما يحتمل القبض شرع في القسم الثاني، وهو ما لا يحتمل القبض، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كالطلاق الخالي عن المال، القسم الثالث: ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول اهرل بأصله، والثاني اهرل بقدر البدل، الثالث اهرل في جس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه بأن اتفقا على البناء أو على الإعراص، أو سكتا، أو احتملا فقال: وهذا إلح.

يجب الأقل أي أقل المهر فيما هزلا به. هذا شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، فإن المقصود الأصلي من الجاهلين الحل الذي يحصل به التوالد والتناسل، والمال فيه لإظهار حطر المحل لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظير مهرل في قدر البدل وهو المهر، وصورة بأن قال ها أو لوليها: مهر في الواقع ألف، والتسمية عند الناس باللمين، ووافق المرأة أو وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، لكن في وجوب المستمى أو ما تواضعا عليه تفصيل، وهو أنه إن اتفقا على الإعراص عن المواضعة بالهرل فاللزم هو المهر المستمى، وهو ألفان بالاتفاق لظلال المواضعة بالإعراص عنها، أو اتفقا على البناء على المواضعة بالهرل فالمعتبر هو المواضعة بالهرل، ويكون مهر هو الألف الذي تواضعا عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما بينه المصنف في المتن، وهذا بخلاف البيع حيث يجب ألفان عند أبي حنيفة رحم، وعندهما الألف قياساً على النكاح. ووجه الفرق هو أن قبول العقد في الألف الذي هزلا به شرط فاسد كما مر في البيع، فلا يمكن اعتباره في البيع؛ إذ هو يفسد بالشرط الفاسد بخلاف النكاح.

فأمكن العمل بالمواضعتين. ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصحّ بغير تسمية بخلاف البيع، ولو هزلا بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم. فيحب مهر المثل

[قوله : ثلاث جدهنّ جدّ، وهزلهنّ.....]

وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر؛

العمل بالمواضعتين إحداهما الموصعة بالحد بأصل النكاح، والأخرى الموصعة بالهزل في مقدار المهر، والعمل على تلك المواضعة لا يباي العمل بالمواضعة بالحد بأصل النكاح؛ لأن مقتضى الأولى تصحيح النكاح، وتلك المواضعة لا تباي صحة النكاح؛ إذ عاينتها أما شرط فاسد يخلّ بالمهر، والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر، فأمكن الجمع بينهما، فالعمل بالأولى أفاد صحة النكاح، والعمل بالأخرى أفاد وجود أقل المهر وهو الألف، فادفع فاس الصّاحين، حيث قاسا البيع على النكاح، لأن البيع يفسد بالشرط الفاسد، فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيه كما مرّ تقريره من، أو سكنا أي اتفقا على أنه لم يخصرهما شيء أو اختلفا في الساء والإعراض فالمعتبر هو المستمى، فيحب ألقان كما في البيع، وهو رواية عن أبي يوسف. **ولو ذكر** أي الروح والروحة أو وليها.

وعرضهما الدراهم الخ هذا نظير للهرل في جنس البدل، وهذا أيضا على أربعة أوجه، والنكاح في كل الوجهه صحيح بالاتفاق، وإنما الكلام في وجوب المستمى، الوجه الأول: هو إن اتفقا على الإعراض عن الهرل فالمهر هو المستمى، وهو مائة دينار لطلال المواضعة بالإعراض، والوجه الثاني: هو إن اتفقا على الساء فمهر المثل بالاتفاق؛ لأن المستمى لا يصلح مهراً لقصد هما الهرل به، والمال لا يشت بالهرل، وكذا الدراهم التي تواصعا عليها؛ لأنهما لم يدكرا في العقد، وبدون الذكر فيه لا يصير مهراً، فصار كأنه تزوّجها على غير المهر ولكن لا يفسد النكاح.

خلاف البيع حيث لا يصحّ بغير تسمية الثمن، فإذا حلا البيع عن الثمن فسد، فلا يمكن الجمع بين المواضعتين في الهرل بجنس الثمن، وفي الحد بأصل البيع كما مرّ تقريره، وهذا الوجه يبيّه المصنف في الكتاب، والوجه الثالث هو السكوت، والوجه الرابع هو التحالف، ففي هذين الوجهين يجب مهر المثل اتفاقاً في رواية عن أبي حنيفة -، وهو رواية محمد -، لأن المهر نابع، فيجب العمل بالهرل كيلا يصير المهر مقصوداً بالصحة؛ إذ لا حاجة لاعتقاد النكاح إلى صحته. لما فرع عن الهزل في قدر البدل وجنسه شرع في الهزل بأصله.

أصل النكاح بأن يقول لها: إني أنكحتك بحضور الخلق، وليس بيضا نكاح أو قل لوليها: إني أنكحتك فلاة وليس بيضا نكاح. **والعقد لازم** سواء اتفقا على الساء أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه. ولما فرع عن القسم الأول شرع في القسم الثاني، وهو ما لا مال فيه أصلاً فقال: **وكذلك** أي مثل النكاح في بطلان الهرل بأصله ولزوم العقد.

لقوله **ثلاث جدّهن جدّ، وهزلهن جدّ: النكاح والطلاق واليمين.** ولأن الهازل مختار للسبب راضٍ به دون حكمه، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي. ألا ترى أنه لا يحتمل خيار الشرط، وأما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل الخلع والطلاق على مال، والصلح عن دم العمد.

لقوله **ثلاث جدّهن جدّ** هذا الحديث لم يوجد في كتب الحديث، وإنما روى الترمذي وأبو داود والدارقطني وأحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ **ثلاث جدّهن جدّ، وهزلهن جدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة.** [الترمذي، رقم: ١١٨٤] وحسّنه الترمذي، وأخرج عبد الرزاق عن عليّ وعمر موقوفاً لهما قالا: **ثلاث لا لعب فيهن: النكاح والطلاق والعتاق.** [مصنف عبد الرزاق، رقم: ١٠٢٤٧] وفي رواية عنهما: **"أربع"**، وراد: النذر، وأما اليمين والعفو عن القصاص فتشوقهما بالدلالة لا بالقياس، وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن يكحها، أو يطلّقا أو يعفو عن القصاص، أو يعتق العمد بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين التعبيق. وصورة المواضعة فيه أن يواضعا مع امرأته أو عبده بأن يعتق طلاقها، أو عتقه بشيء عني وجه الهزل، ولا يكون ذلك في الواقع، وليس المراد اليمين بالله تعالى؛ لأن المواضعة لا يتصور فيها، كذا قيل.

ففي تلك الصورة في كل حال من الأحوال الأربعة يبطل الهزل ويرم العقد، والدليل القلي على هذا ما مرّ من الحديث، وأما العقليّ فيّنه المصنف بقوله: ولأن الهازل **لا يحتمل الرد** **إلخ.** والحاصل أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب، فإذا وجد حكمه بلا تراخٍ وبغير احتمال الردّ، فثبت أن هذه الأسباب لا يفصل عن أحكامها، فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط؛ لأن الهزل وخيار الشرط لا يمنعان انعقاد السبب، وإليه أشار بقوله: ألا ترى إلخ.

أيه أي كل واحد من تلك الأسباب **لا يحتمل الرد** **إلخ** حتى إذا طلق امرأته وقال: لي الخيار إلى ثلاثة أيام، يقع الطلاق بمجرد قوله: **"طلقتك"**؛ لأن خيار الشرط لا يمنع انعقاد السبب، وهو قوله: **"طلقتك"**، فإذا وجد السبب وجد الحكم -وهو الطلاق- أثبتة بغير تراخٍ، وهذا بخلاف البيع حيث يفصل حكمه عنه بشرط الخيار، فإن قيل: قولكم: إن هذه الأسباب لا يفصل عنها حكمها ممنوع؛ لأنه إذا قال: أنت طالق عدّاً، لا يقع الطلاق قبل مجيء العدة، وهل هذا إلا تراخي الحكم عن السبب قلت: مرادنا بالأسباب الععل. وقوله: **"أنت طالق غدّاً"** ليس بعة في الحال، وإنما يصير علة عند وجود ما أصيب إليه من العدة، فإذا جاء العدة وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض. وما فرغ عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث، وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال: وأما إلخ.

المال فيه مقصوداً. وإنما صار المال في هذا القسم مقصوداً؛ لأن المال لا يجب بغير الذكر، فلما شرط المال فعلم أنه مقصود فيه. **والصلح عن دم العمد.** وصورة الهزل أن المرأة طلقت طلاقها على مال بطريق الهزل، أو ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل، أو صالح عن دم العمد بطريق الهزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله =

[الخلع لا يحتمل الخيار]

فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع: أن الطلاق واقع، والمال لازم، هذا عند أبي يوسف ومحمد ^{من الميسود} **ج ١٢٠**: لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما، وسواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه يجب المسمى عندهما، وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً،
البدل المسمى أي مثل لتصرف الذي

= أو في مقدار البدل أو في جنسه، وكل واحد من الوجوه الثلاثة على أربعة أقسام مذكورة بأن اتفاقاً على الباء، أو على الإعراص، أو سكناً، أو اختلفاً، فالحكم عندهما في هذا القسم أن الهزل باطل في جميع الوجوه، لا أثر له، والتصرف لازم، وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها، وعند أبي حنيفة الهزل مؤثر في الخصمة، فأوجب توقف التصرف إلى إسقاط الهزل، ومع لزوم المال في الحال في بعض الصور، وإن هذا الاختلاف أشار بقوله: فقد ذكر الخ.

أن الطلاق **الخ** بيان ذلك أنهم اتفقوا على أن الهزل ممسرة شرط الخيار، ثم اختلفوا في أن الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة أم لا؟ حتى إن اختلفت المرأة بألف على أنه بالخيار ثلاثة أيام وقبل الرجل، فعند أبي حنيفة **ج ١٢٠** لها الخيار، فإن ردت في الثلاث بطل الخلع، وقالوا: لا خيار لها، وإليه أشار بقوله: لأن الجميع **الخ**.

لا يحتمل الخ لأنه تصرف يمين من جانب الزوج كأنه قال: إن قست المال المسمى فأنت طالق، وهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها، وقبولها شرط لليمين، وإذا كان كذلك لا يحتمل خيار الشرط كسائر الشروط، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل؛ لأنه ممسرة خيار الشرط، فاهزل باطل لا أثر له في هذا القسم مطلقاً.

أو **جنسه** وسواء اتفاقاً على الباء، أو على الإعراص، أو سكناً، أو اختلفاً. **عندهما** في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل. **لا يحتمل الخ** كأنه دفع لدخل مقدر، تقريره أنا سلمنا أن الهزل لا يؤثر بأصل الخلع لكن يبيعي أن يؤثر في البدل؛ لأنه مال، والهزل يؤثر في المال. تقرير الدفع أن الهزل إنما يؤثر في المال إذا كان مقصوداً، والمال هنا ثبت تبعاً في ضمن الخلع، فإذا لم يؤثر في الخلع الذي هو متضمن، فكذلك فيما هو في ضمنه كوكالة الثالثة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه.

فإن قيل: كيف قستم: إن المال هنا تابع، وقد قستم سابقاً: إن المال في هذا القسم مقصود، وإن سلم فلا سلم أن الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في أصله. ألا ترى أن المال تابع في النكاح، وقد أثر فيه الهزل حتى كان المهر ألفاً فيما هزلا بقدر البدل دون الألفين كما مر. قلت: إن مرادنا بكونه مقصوداً فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع في السكوت للطلاق والعقاق؛ لأنه شرط، والشروط أتباع، فهذا لا يجب بدون ادرك، فإذا كان تابعاً للطلاق فيكون حكمه كحكمه، فلا يؤثر فيه الهزل، وكونه مقصوداً من جهة لا ينافي كونه تابعاً من جهة أخرى لاختلاف =

وأما عند أبي حنيفة رحمته الله فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط، وقد نصَّ عن أبي حنيفة رحمته الله في خيار الشرط من جانبها: أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال، فكذلك هنا، لكنه غير مقدّر بالثلاث، وكذلك هذا في نظائره. ثم إنه يجب العمل بالمواضعة فيما حياز الشرط في الخلع يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء،

= الجهتين، فلا مناعة، وكلاما في التابع باعتبار الثبوت. والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت؛ إذ هو يثبت بدون الذكر أيضا. وإنما هو تابع بالنظر إلى العاقدين، لأن قصدهما الحل دون المال، فإذا لم يكن تابعا في الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما في سائر الأموال. وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل، فافترقا. **بكل حال**: سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بحسنه، فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة. **من جانبها**: أن رجلا لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار إلى ثلاثة أيام. **تشاء المرأة**: أي إن احتارت المرأة الطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حتى مضت المدة. **فكذلك هنا**: أي كما أن وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط، ولما كان يتوهم أن الخيار من جانبها في الخلع إنما صحَّ عند أبي حنيفة رحمته الله لكونه في معنى البيع؛ لأن ثبوته في جانبها باعتبار معنى المعاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدّر بالثلاث، فكان ينبغي أن يكون في الجمع كذلك دفعه بقوله: لكنه إلخ. **بالثلاث** لأن الشرط في الخلع على وفاق القياس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فيجوز تعيقه بالشرط مطلقا من غير تقييده بمدة، فعلى هذا فلها الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع فإن خيار الشرط فيه على خلاف القياس؛ لأنه من قبيل الإثبات، فاقتصر على مورد النص وهو ثلاثة أيام. **في نظائره**: أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع، كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على ما والصالح عن دم العمد، يعني الكل سواء في حكم، والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء: على المواضعة سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بحسنه. اعلم أن ثمة الخلاف إنما يترتب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لو هزلا بأصل العقد أو بقدر البدل أو بحسنه، واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما كما يطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور أيضا لا يتوقف على اختيارها بناء على أصلهما، وعند أبي حنيفة رحمته الله يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الحد وإسقاط الهزل بناء على أصله. وأما الصور التسع الباقية، فلا خلاف فيها، =

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدّعيه في قول أبي حنيفة رحمته الله خلافاً لهما.

[الأمور التي يبطلها الهزل]

وأما الإقرار فالهزل يبطله، سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله؛ لأن الهزل يدلّ على عدم المخبر به، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل؛ ...

= فيجب المال في الحال ويدرم العقد بالاتفاق، وإما الاختلاف في تخريجها كما يشير إليه المصنف بقوله: أما إلخ. لم يحضرهما شيء إلخ وهذا على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بقدر البدل، والثالث بحسبه. اختلفا في الساء والإعراض، وهذا أيضا على ثلاثة أوجه: الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بقدر البدل ويقع اختلاف، والثالث بحسبه ويقع اختلاف في الساء والإعراض، ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ونحو المال اتفاقاً، أما عندهما فليطلاق الهزل وأما عنده فببعضه انصاف: حمل إلخ. على الجد فيما إذا لم يحضرهما شيء ترجيحاً لحاج الجد. وجعل القول إلخ. فيما إذا اختلفا، فيعتبر قول من يدّعي الجد ترجيحاً لجانبه، فيجعل كأنه ناسخ للأول.

خلافاً لهما: لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين - أي فيما لم يحضرهما شيء وفيما اختلفا ليس هو حمل العقد على أحد، واعتبار قول مدّعي الجد ترجيحاً لجانبه؛ إذ يمكن الترجيح لمحمد بن الهزل أرحح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مرّ من أصدا. وفي الوجه الثالث من التسع، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن الهزل، سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بحسبه، وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويدرم المال مسمّى بالاتفاق، أما عندهما فليطلاق الهزل برأسه، وأما عنده فليطلاق الهزل بإعراضهما عنه. ولما فرع عن انقسام الأبوين في القسم الثاني وهو الاحتبارات فقال: وأما الإقرار إلخ. عما يحتمل الفسخ: كالبيع بأن يوصفا على أن يقرأ بخصور الناس ولم يكن في الواقع إقرار.

عما لا يحتمله كالسكاح والطلاق بأن يوصفا على أن يقرأ بالسكاح أو الطلاق بخصور الحق ولم يكن بينهما إقرار. المحرر به والإخبار وإن كان يدلّ على وجود المحرر به، لكنه إذا كان بطريق الهزل فلا يدلّ لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه. يبطله الهزل: أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الإشهاد. وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول. طلب موأبته، وهو ظلها حالة علمه البيع على =

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط، وكذلك إبراء الغريم، وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره؛ لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي.

= المور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب. والثاني: طلب إشهاد، وتقريره بأن ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على السامع، أو على المشتري، أو عند العقار بذلك، وهذا الطلب يستقرّ الشفعة ولا يبطل بالتأخير في طلبة التملك، والثالث: طلب خصومة وتملك. وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو ستم الشفيع الشفعة هازلاً بعد الطلبين - أي طلب المواثبة والإشهاد - كان تسليمه باطلاً، وكان شفيعته باقية.

بخيار الشرط: حتى لو ستمها بعد الطلبين بشرط اختياره ثلاثة أيام، بطل تسليمه ويبقى شفيعته؛ لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم، وخيار الشرط يمنع الرضاء، فيبطل التسليم بعدم الرضاء، والهزل بمنزلة خيار الشرط في مع الرضاء، فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء، وهذا إذا ستم هازلاً بعد طلب المواثبة والإشهاد، أما لو ستم هازلاً قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة؛ لأن التسليم هازلاً بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على المور، وهي تبطل بالسكوت. **إبراء الغريم:** بطريق الهزل يبطل الهزل، حتى لو أبرأ عريماً بطريق الهزل يبقى الدين على حاله؛ لأن في الإبراء معنى التملك، والتمليك يرتد بالردّ فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بإيمانه: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لاطلاع العباد عليه، كالمكره على الإسلام إذا أسلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه، مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام، فهازل أولى بذلك؛ لأنه راض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الرد والتراخي: لأن الإسلام لا يمكن رده بوجه كما أن البيع يمكن رده بخيار العيب أو الرؤية، وكذا لا يتراخي حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال، فكان كإطلاق والعناق في عدم تأثير الهزل فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة فعياً أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها يصير مرتدّاً بنفس الهزل؛ لأنه باشرها باختيارها لا بما هزل به، وهو مدلوله؛ لأنه غير معتقد لذلك. فالحاصل أنه يصير كافراً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ سَأَلْتَهُمْ فَقَوْسٌ أَمَّا كَفَرُوا وَشَغَفَ قُلُوبَهُمْ وَآيَاتِهِ وَرُسُلُهُ كُتِبَتْ تُسْتَهْزَئُونَ، لَا تَعْتَبِرُوا قَدِ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (التوبة ٦٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ من بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال: وأما السفه إلخ.

[الخطأ]

وأما الخطأ فهو نوع جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد،
وشبهة في العقوبة حتى قيل: إن الخطأ لا يأثم ولا يؤخذ بحد ولا قصاص، لا ينفك
عن ضرب تقصير يصلح سبباً للجزاء القاصر.....

= وهو قوله: لا يُؤْثِمُ سَفَهَاءُ مَنْ خَطَا نَسِيَ حِينَ سَلَّمَ فَمِنْهُ (السواء: ٥)، أما غير معقول المعنى؛ لأن مع المال
عن مالكة مع كمال عقله وتقييره أما غير معقول، وأما عقوبة باعتبار أن التدبير معصية مكابرة للعقل واتباع
للهوى، فمع المال عنه جزاء لها، فلا يقاس عليه غيره لانتفاع شرط القياس على الوجهين. الخطأ وهو ضد
الصواب بأن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصدًا تامًا، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي
نكر لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تام، كذا في "التوضيح". حصل عن اجتهاد: أي إن جاز المواحدة
على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه جعل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطأ بعد الاجتهاد،
حتى لو أخطأ في جهة القبلة بعد ما اجتهد حازت صلاته ولا يأثم بترك جهة القبلة. وقوله 'السقوط حق الله
تعالى' احتراز عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد،
وأكل مال غيره على ظن أنه ماله يجب الضمان.

ف: اختلف في أنه هل يجوز المواخذة بالخطأ عقلاً؟ فقالت المعتزلة: لا يجوز؛ لأن المواخذة بغير الجناية خلاف
مقتضى الحكمة، ولا جناية بغير القصد، ولا قصد في الخطأ. وعندما جائز عقلاً؛ لأنه أرشد عباده بطلب عدم
المواخذة عليه بقوله: لا يُؤْثِمُ مَنْ خَطَا نَسِيَ حِينَ سَلَّمَ (القرة: ٢٨٦)، فهو لم يحز المواخذة عليه لكان ذلك
طلباً لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل، ولكن المواخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبي ﷺ.
لا يؤثم حد من سبب الخطأ وهو مستجاب؛ ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. وشبهة في العقوبة: عطف
على قوله 'عذراً' أي جعل الخطأ شبهة في درء العقوبات. لا يأثم: حتى لو زنى خطأ بأن رفت إليه غير امرأته
فوطئها على ظن أنها امرأته، وكذا لو قتل خطأ لا يأثم أثم العمد. ولا قصاص في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى:
نَسِ عَشْرَكَ خُذْ مِنْهَا حَظًّا (الأحراب: ٥)، ولما كان يتوهم أنه على هذا ينبغي أن لا يجب عليه الكفارة لما
فيها معنى العقوبة، دفعه بقوله صرب تقصير وهو ترك الاحتياط؛ إذ يمكنه الاحتراز عنه بالتشت.

* أموالكم: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف المال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، ويدل على هذا المعنى
قوله فيما بعده: ﴿فادفعوا إليهم أموالهم﴾.

وهو الكفارة، وصحّ طلاقه عندنا، ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره.
أي الجزاء القاصر

[السفر]

وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم،

الكفارة لأنها من وجه عبادة حيث لا يزم على الكفار، ومن وجه عقوبة حيث يجب جزاء لفعله، والجزاء القاصر يناسب لتقصير يسير بخلاف القصاص والحد؛ إذ هما جزاءان كاملاً وعقوبتان تامتان، فلا يحسن على الحاطي المعدور. **وصحّ طلاقه** حتى لو أراد أن يقول لامرأته: اسقي، فجرى على لسانه: أنت طالق، وقع عليها الطلاق؛ لأن القصد أمر باطل لا يعكس الاطلاع عليه، فيتعلق الحكم بالنسب الظاهر الدالّ عليه، وأهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيّاً للحرّج كما في السفر مع المشقة، وهذا السبب متحقّق فيمن يدّعي الخطاء، وعند الشافعي ١٠٠ لا يقع؛ إذ الطلاق يقع بالكلام، وهو إما يصحّ إذا صدر عن قصد، والمنحطّ غير قاصد، فلا يعتدّ به مثل كلام المخوّل والسائم.

كبيع المكره حتى إذا جرى على لسانه البيع خطأ بأن أراد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه: بعث هذا بكدا، وقال الآخر: قبضت، ينعقد البيع فاسداً كبيع المكره، أما انعقاده فلا لأن السبب صدر عن أهله، وأما فساده فلفوات الرضاء، ولما لم يكن في هذه المسألة رواية عن أصحابنا قال المصنف: يجب ليدلّ أنه أثبت قياساً على المكره.

وأما السفر فهو في اللغة قطع مسافة، وفي الشرع: هو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير، وأدائه ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشى الإقدام، وهو لا يباي الأهلية لبقاء العقل والقدرة، ولكنه من أسباب التخفيف كما قال المصنف. **أسباب التخفيف** في الأحكام لكونه من أسباب المشقة سواء كانت محققة أو مقدّرة. **ذوات الأربع** أي يسقط السفر النصف الأخير من ذوات الأربع كالظهر والعصر والعشاء، حتى لم يبق الإكمال مشروعاً أصلاً عندنا، وقال الشافعي ١٠١ فرضية الأربع والقصر رخصة اعتذاراً بالصوم، فمن صلّى أربعاً عمل بالعزيمة، ومن قصر احتار الرخصة، ولما ما روى الشيخان عن عائشة ١٠٢ قالت: 'فرصت الصلاة ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وريد في الخبر' [مسلم، رقم: ١٥٧٠] فعلم أن فرض السفر ركعتين، ولذا واطب عليه رسول الله ﷺ كما روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: 'صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يرد على ركعتين حتى قصه الله تعالى، وصحبت أبا بكر رضي الله عنه فلم يرد على ركعتين حتى قصه الله، وصحبت عثمان رضي الله عنه فلم يرد على ركعتين حتى قصه الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ١٠٣ 'لما كان في شرب من ماء حسيّة' (أحزاب ٢١) [رقم: ١١٠٢].

تأخير الصوم إلى عدّة من أيام أحر لا في إسقاطه، ففي فرضاً حتى صحّ أدائه في السفر بخلاف شطر الصلاة. ولما كان يرد أن السفر لما كان من أسباب التخفيف صار المسافر كالمریض.

لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمة. قيل: إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر، أو مقيم فمسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة، ولو أفطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا مرض لما قلنا.

[أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء، وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء،
 النوع الأول إكراه ولا يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء،

الأمور المختارة: أي من الأمور التي وجودها باختيار الفاعل، ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرض؛ لأن المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو أمر مساوي.
ضرورة لازمة. يعني بعد ما تحقق السفر لا يوجب ضرورة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها؛ إذ المسافر يقدر على الصوم من غير أن يلحقه آفة في بدنه. **لا يباح له الفطر** لأنه قد تقرر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعو إلى الإفطار. **بخلاف المريض:** إذا تكف للصوم ثم أراد أن يفطر حل له ذلك، وكذا إذا مرض بعد ما أصبح صائماً حل له ذلك؛ لأن المرض أمر مساوي لا اختيار للعبد فيه.
ولو أفطر المسافر في الصورتين* المذكورتين. في إيجاب الكفارة: فلا تجب الكفارة عليه؛ لأنها إنما تجب بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران الشبهة. **لا يسقط إلخ:** لعدم السفر المبيح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة.
إذا مرض بعد أن أفطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة. **لما قلنا:** من أن المرض أمر مساوي لا اختيار للعبد فيه، فكانه أفطر في حال المرض. لما فرغ من القسم الأول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: **وأما الإكراه:** وهو أن يجبر القادر غيره على أمر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد على إيقاع ما يوعد به. **ويوجب الإلجاء:** أي يضطر المكره إلى أن يفعل ما أمر به بما يخاف عني نفسه أو عضو من أعضائه، بأن يقول المكره: افعل هذا وإلا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحيث يفسد اختياره وينعدم رضاه ألبته، والنوع الثاني إكراه الإلجاء: وهو الإكراه بضرب لا يخاف على نفسه التلف، =

* **الصور:** الصورة الأولى: هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية: أن يصوم المقيم ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة في هاتين الصورتين. نعم تجب الكفارة في الصورة الثالثة، وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

والإكراه بجملته لا ينافي أهلية، ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأن المكره مبتلى،^{أي بجميع الأقسام المذكورة} والابتلاء يحقق الخطاب. ألا ترى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، ويأثم فيه مرة ويؤجر أخرى، فلا رخصة في القتل والجرح.....
للمكره

= أو بقيد*، أو نجس مدة مديدة، ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا لكن لا يرضى بما يفعل، وبقي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بأن يهيم بحس أبيه أو أمه أو زوجته أو أخوه، ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق. **أهلية:** لا أهلية للرجوب ولا أهلية الأداء.

وضع الخطاب أي سقوطه عن المكره. **بحال** سواء كان الإكراه ملحقاً أو لا، لوجود الدمة والعقل الذي عليه مدار الخطاب. **مبتلى** في حالة الإكراه كما أنه مستثنى في حالة الاختيار. **يحقق الخطاب** لأنه لا يشت بدونه، ثم استدلل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب به. **بين فرض** كما إذا أكره على أكل الميتة بالقتل فإنه حينئذ يفرض عليه أكلها، ولو صبر حتى مات يأثم؛ لأن أكلها كان مباحاً له؛ لأنه تعالى قال: **هَذَا مَا مَنَعُكَ اللَّهُ** (الأعام ١١٩)، فثبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على مباح يقتصر عليه فعله.

وحظر أي ممنوع في حالة الإكراه أيضاً، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق، فإن صبر حتى مات يؤجر، **وإباحة** كما أكره على الإفطار في نهار رمضان فحينئذ يباح له الفطر. **ورخصة** كما إذا أكره على إجراء كسبة الكفر على لسانه، فحينئذ يرتخص له ذلك بشرط أن يكون التصديق في قلبه. والفرق بين الرخصة والإباحة هو أن في المباح ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الإثم فقط، والأولى عدم ذكر الإباحة؛ لأنها إن كان مع الإثم في الصبر فهي الفرض، وإلا فهي الرخصة، فالخاصل أنها داخل في الفرض أو الرخصة.

ويأثم فيه أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل المسلم بغير حق. **أخرى** في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان فرضاً كاكل الميتة إذا أكره عليه بالقتل، وكل من الأحر والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب، فثبت أن المكره محاطب مستثنى. ثم أشار إلى أمثلة الفرض والحظر والرخصة والإباحة بقوله: فلا رخصة إلخ. **في القتل** أي قتل غيره إذا خاف على نفسه اهلاكه؛ لأنهما في استحقاق العصمة سواء، فلا يكون له صيانة نفسه بإتلاف غيره، فصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح.

والجرح وكذا لا رخصة له في جرح غيره إذا قبل له: اقطع يد فلان وإلا أفتلك، حتى لو قطع كان آثماً؛ لأن أطراف المومن في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق الغير، فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فلم يترجح =

* **القيد:** بالفتح بند والحبس باز داشتن، وقيل: القيد ما يوضع في الرجل.

والزنا بعذر الإكراه أصلاً ولا حظر الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير.

[حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه مال الغير
المكره

= نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف مسحقة بالأموال فينبغي أن يرخص له فيها، كما يرخص في الأموال. قلت: إحاق الأطراف بالأموال إما هو في صاحبه لا في حق الغير، فعلى هذا يجوز بذل طرفه لصيانته نفسه كما يجوز له بدل ماله لذلك. **والزنا**: وكذا لا يرخص له في الزنا؛ لأنه بمنزلة القتل؛ لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لا يثبت من الزاني، فلم يكن إيجاب النفقة عليه، والألم لا تقدر على الإنفاق لعجزها عن الكسب، فيفضى إلى هلاك الولد، فتأمل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سيحيى. **بعذر الإكراه**: متعلق بالمسائل الثلاث، والحاصل أن الحرمة التي لا تنكشف لاتدخلها رخصة بعذر الإكراه، سواء كان الإكراه مدحجاً أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما يبقى ممنوعاً بعد الإكراه. **ولا حظر إلخ**: أي لا يبقى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو الملحق.

في الميتة إلخ: لانتفاء حرمة هذه الأشياء عند الإكراه الكامل؛ لأنه لم يثبت بالنص إلا عند الاختيار، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِمَا كُنْتُمْ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَلَا مَاضِيَ لَهَا بَعْدَ وَفَاءِ الْعَهْدِ﴾ (أنعام: ١١٩)، فإن استثناء حالة الاضطراب عن الأحوال المحرمة يوجب الإباحة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحة، فمن امتنع عن أكدها عند الاضطراب بالإكراه فضيع دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة، وإن لم يكن عالماً كان معذوراً لحفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما قيد بالكامل؛ لأن حرمة تلك الأشياء لا تسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر لا يحدّ استحساناً؛ لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في درء الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرصاً بعد الإكراه الكامل لكونها مباحة في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا*. **كلمة الكفر**: على السامع مع بقاء التصديق في القلب. **وإفساد إلخ**: أي رخص له في إفساد الصلاة والصوم حالة الإكراه حين كونه مقيماً صحيحاً**.

وإتلافه إلخ: أي رخص في إتلاف مال الغير إذا قيل له: أتنف هذا المال وإلا أقتلك.

* **كما قلنا**: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. ** **مقيماً صحيحاً**: وإما قيدنا بكونه مقيماً صحيحاً؛ لأنه لو كان مسافراً أو مريضاً وامتنع عن الإفطار كان آثماً مضيعاً دمه بلا فائدة، لأن الفطر كان مباحاً له في السفر والمرض؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ يَوْمٍ أُخْرِجَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فلا يكون هذا القسم داخلاً في أمثلة الرخصة بل من أمثلة المباح.

والجناية على الإحرام وتمكين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل، وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل، ولهذا ^{فعل الرجل} ^{بمال} ^{تمكين المرأة رجلاً بالزنا} أوجب الإكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل، فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال جملةً إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع. كالطلاق والعناق كالقتل وإتلاف المال

والخباة إلخ. أي رخص له الحماية على إحرامه بقتل الصيد ونس المخيط بسبب الإكراه الكامل. وتمكين المرأة أي رخص للمرأة أن تمكس الرجل بالزنا. في الإكراه الكامل. متعلق بالكل، هذا مثال الرخصة. وإنما صارت تلك الأشياء مरخصة فيها عند الإكراه الكامل لا مباحاً؛ لأن حرمة تلك الأشياء باقية على حالها، وإنما رخص للمكره الكامل دفعاً للحر، ولهذا لو صير المكره حتى قتل كان شهيداً ومأجوراً إن شاء الله تعالى، بخلاف المباح حيث لا يبقى الحرمة فيها ولا يوحى المكره في امتناعه عنه بل يأثم كما مر، ولما كان يتوهم أن المرأة كما ترخص في الإكراه الكامل يجب أن يرخص الرجل أيضاً في الإكراه الكامل دفعه بقوله: وإنما فارق إلخ. في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الرأ، ولا يرخص لرجل الزنا بالإكراه؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فلم يكن تمكين المرأة رجلاً بالزنا. معنى القتل أي قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل. بخلاف الرجل: حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مر.

ولهذا أي لأجل أن الإكراه الكامل أوجب الرخصة في جاسها دون جانبه أوجب الإكراه. القاصر وهو الإكراه بالقيود أو بالضرب. شبهة في درء الحد إلخ. والحاصل أن الإكراه الكامل لما أوجب الرخصة في جانب المرأة أوجب الإكراه القاصر شبهة في دفع الحد عنها، حتى إذا أكرهت على الرأ بالقيود فمكنت الرجل بالرأ لا يجب عليها الحد، والرجل لما يوجب الإكراه الكامل في حقه الرخصة لم يوجب الإكراه القاصر شبهة في درء الحد عنه حتى إذا أكره على الرأ بالضرب أو القيد فزى يجب عليه الحد، وأما الإكراه الكامل فيوجب شبهة في درء الحد عنه استحساناً كما هو قول أبي حنيفة رحمه الله. وهو قوهما، فلا يجب عليه الحد، وكان القياس أن لا يسقط عنه الحد كما هو قول أبي حنيفة رحمه الله، وهو قول رفر رحمه الله. هذه الجملة: أي بما قسا من أن الإكراه لا ينافي الأهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الأحكام المذكورة. فعل الطائع. وهو صد المكره، والحاصل كما أن فعل الطائع وقوله لا يبطل بل يعتبر إلا إذا لحقه دليل معبر فحيث لا يعتبر كما إذا قال لامرأته: أنت طالق، يقع الطلاق بعد التكميم إلا إذا لحقه معبر من استثناء أو تعليق، فحيث لا يقع، وكذا إذا شرب الخمر، أو روى يعتبر ذلك، ويقع عليه الحد إلا إذا لحقه مانع ومعبر كتحقق تلك الأفعال في دار الحرب، أو تمكين الشبهة فيها فحيث لا يعتبر، فكذلك جميع أفعال المكره وأقواله تعتبر وتصح لصدورها عن عقل وأهلية خطاب، إلا عند وجود المعبر، فحيث لا تصح ولا تعتبر، وكما كان يرد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال ففي أي موضع يظهر أثره؟ دفعه بقوله التالي: وإنما إلخ.

[متى يظهر أثر الإكراه]

وإنما يظهر أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة، وأثره إذا قصر في تفويت الرضاء فيفسد بالإكراه ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضاء مثل البيع والإجارة، ولا يصح الأقاير كلها؛ لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه، وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب؛ لأن الإكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً، والمال ينعدم عند عدم الرضاء، فكان المال لم يوجد، فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال،
 أي لم يذكر

إذا تكامل الإكراه بأن يكون ملحقاً يظهر أثره في تبديل النسبة. حتى يكون الفعل مسبوفاً إلى المكروه - بالكسر - بعد ما كان منسوباً إلى المكروه بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل، وكون ذلك الفعل صالحاً للتبديل، هذا أول الأمرين. في تفويت الرضاء: لا في تفويت الاختيار، حتى أن من أكرهه بالقيد أو بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه، وهذا آخر الأمرين الذين يظهر فيهما أثر الإكراه، ثم تفرّع على تفويت الرضاء فقال: فيفسد إلخ. بالإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً. مثل البيع والإجارة: فيعتقد تلك التصرفات فاسداً، أما الاعتقاد فلصدورها من أهدأ في محلها، وأما الفساد فنفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ، حتى لو أجاز المكروه بعد روال الإكراه يصح لزوال المفسد. وأما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فتنفذ من المكروه كما تنفذ من الطائع، وإنما قلنا: سواء كان الإكراه كاملاً أو قاصراً؛ لأن في تفويت الرضاء كلاهما سواء. الأقاير كلها أي سواء كانت بالإكراه الملحق أو بالقاصر، وسواء كانت بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله. دلالة عدمه: أي عدم المخبر به، وهي إنه إنما تكلم به لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به، فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه، فلم يثبت حكمه.

الإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً عطف على قوله: "ولا يصلح". في الخلع: بأن أكرهت المرأة على قبول المال في الخلع، فتقبلت ذلك وقد دخل بها الروح. والحكم جميعاً: وهو وجوب المال، ففي هذه الصورة يقع الطلاق؛ لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد، وعدم الرضاء بالعقد لا يخل في وقوعه. نعم يحل بوجوب المال، فلذا لا يجب عليها المال، وإليه أشار بقوله: والمال إلخ. عدم الرضاء: لأن الرضاء شرط له، وفوات الشرط يوجب فوات المشروط.

كطلاق الصغيرة على مال: فإنه إذا طلق الصغيرة زوجها على مال، يتوقف طلاقها على قبورها، فإذا قبلت يقع الطلاق لوجود القبول، ولا يلزم عليها المال لطلان الترامها، فكذا هنا. وما كان يرد أن الإكراه إذا كان ملحقاً بالهزل =

بخلاف الهزل؛ لأنه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب، فكان **كشروط الخيار على ما مر**، وإذا اتصل الإكراه الكامل بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل إتلاف النفس أي بأفعال

= في الطلاق وجب أن لا يفصل المال عن الطلاق فيما أكرهت على الخلع كما لا يفصل في الهزل بالخلع بالاتفاق؛ لأن عند أبي حنيفة - إذا لم تنته المرأة المال في الهزل بالخلع ولا تنقله لابقع الطلاق ولا يبرم المال. وعندهما يقع الطلاق ويبرم المال من غير توقف على الرضاء، والحال أن في الخلع بالإكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بعير مال، أشار إلى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل والخلع بالإكراه حيث قال **بخلاف الهزل الخ** لأن الهزل إنما يتكتم باختياره بغير إكراه عليه، فالسبب مرضي عنده.

وحاصل الفرق أن الهزل إنما يجمع اختيار الحكم والرضاء به، وأما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه، والإكراه يجمع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً. وإذا تقرر هذا فاعلم أن أبا حنيفة - قال: إنه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب فقط يصح الترام المال موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب، لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد؛ إذ المال لا يثبت بدون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال؛ لأن الطلاق في الخلع يقابل المال، فإذا التزمت المال ورصت بحكم العقد يقع الطلاق ويبرم المال، وإلا فلا يقع الطلاق ولا يبرم.

كشروط الخيار من جانبها بأن احتلت على أن يكون لها الخيار إلى ثلاثة أيام، فإن هذا شرط الخيار إنما يجمع رضاءها بالحكم دون السبب، حتى إذا التزمت المال يقع الطلاق ويبرم المال وإلا فلا.

على ما مر بيانه في بحث الهزل، وهذا بخلاف الإكراه حيث يتعدم السبب والحكم جميعاً، فإذا لم ترص بالسبب في الإكراه لم يصح الترام المال بعقد الخلع، فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به، ولا يتوقف أحدهما على الآخر فافترقا، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة - . وأما على قوهما فهو أن ما يدخل على الحكم دون السبب أي ما لا يبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمع، أي لا يجمع وجوب المال أصلاً؛ لأنه لما لم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر في الآخر أيضاً، وهو لزوم المال؛ لأنه تابع للطلاق، فيلزم المال بزمومه، فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وأما ما يدخل على السبب كالإكراه ويؤثر بالنع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكر فيه كالثمن في البيع، فلا بد لصحته من الإيجاب كثبوت الثمن، والدخل على السبب يجمع الإيجاب، فلم يثبت به المال، فيصير كأن المال لم يكن في العقد، فيقع الطلاق بعير مال في الإكراه فافترقا، وظهر بما قررنا أن قوله "فكان كشروط الخيار" إشارة لطيفة إلى الفرق بين الهزل والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرع من بيان تأثير الإكراه القاصر في تفويت الرضاء الواقع في الأقوال شرع في تأثير الإكراه الكامل في تبديل النسبة الواقع في الأفعال غالباً. **فه** أي في تلك الأفعال، والصمير يرجع إلى "ما".

[الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والمال ينسب الفعل إلى المكره، ولزمه حكمه؛ لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار،
والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم، فصار المكره بمنزلة عدم الاختيار آلة
للمكره فيما يحتمل ذلك، أما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته إلى المكره، فلا يقع
المعارضة في استحقاق الحكم، فبقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل
والوطي والأقوال كلها، فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بغيره وأن يتكلم،
من الأفعال أي لا يمكن

ولزمه حكمه ويخرج المكره بالفتح من البير، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملحق في
هذا الفعل، والإنسان مجبول على حب الحياة، فلما هدد بالقتل بأن قال المكره بالكسر: اقتل فلاناً وأتلف ماله
وإلا لأقتلك، وطلب لنفسه مخلصاً عن الهلاك بالإقدام على القتل أو تلف الأموال وإن كان حراماً فسد اختياره
بهذا الوجه، وإليه أشار بقوله يفسد الاختيار لما قلنا، ولما كان يتوهم أن المكره بالفتح له اختيار وإن كان
فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولا يحدق بالآلة، دفعه بقوله: "والفاسد" أي الاختيار الفاسد الحاصل
للمكره بالفتح. كالعدم: لا يعبأ به. آلة للمكره: كالسيف والعصا والآلة لاتصلح أن يسبب الفعل إليها
ويلزمها الحكم، فلا محالة يسبب الفعل إلى المكره بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إنما
يمكن فيما لا يحتمله: أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، وهو بعض الأفعال وجميع الأقوال. إلى المكره بالكسر،
بل ينسب إلى المكره بالفتح. الحكم: إليه؛ لأنهما لم يتعارضا هنا.

الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره؛ لأنه هو الصالح حينئذ لا غير. وذلك. أي ما لا يحتمل أن يكون الفاعل
فيه آلة لغيره. والأقوال كلها كالطلاق والعناق والنكاح. أن يأكل الإنسان إلخ دليل على الأول وهو
الأكل، وأما دليل الوطي فهو أن الوطي بآلة الغير غير ممكن، وكذا لا يتصور.

وأن يتكلم. الإنسان بلسان الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرة يقتصر
حكمه على المباشر ويسبب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الأكل خاصة،
وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأثم الآكل خاصة، ولكن اختلف في وجوب الضمان، فذكر في
شرح "الطحطاوي"، والخلاصة: أنه لو أكره على أكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل؛ لأن منفعة
الأكل حصلت للأكل، فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان
جائعاً لا يرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شجاعاً يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم يحصل =

وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون
 المحلّ غير الذي يلاقيه الإتلاف صورةً، وكان ذلك يتبدّل بأن يجعل آلة مثل إكراه
 المحرّم على قتل الصيد إن ذلك يقتصر على الفاعل؛ لأن المكره إنما حمّله على أن يجني
 على إحرام نفسه، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره،
 أي المكره بالفتح

= للمحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعاً أو لا.
 وكذا لو أكره على الزنا لا يجب به الحدّ على واحد منهما، ويجب به العقر على المحمول، ولا يرجع به على
 الحامل؛ لأن منفعة الوطي حصلت له هذا في الأفعال، وكذا الحكم في الأقوال التي لا تنسخ ولا تتوقف على
 الرضاء كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين، فلو أكره بها أحد وتكلم بها
 تنفذ على المكره بالفتح، ولم تبطل بالكراه. ولما كان قسم من الأفعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه
 للحامل صورة لا محلاً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر إلى محله) متردداً فيه
 هذا القسم مما لا يحتمله أو مما يحتمله، فبيّن المصنف ذلك بقوله: "وكذلك" أي مثل ما لا يحتمل أن يكون الفاعل
 فيه آلة لغيره بل ينسب إلى المباشر. **المحلّ**. أي محل الفعل المكره عليه. **الإتلاف صورة** أي الفعل بالنظر إلى
 نفسه يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر إلى المحلّ لا يصلح آلة فيه بمعنى أنه لو جعل آلة فيه يتبدّل
 المحلّ المكره عليه؛ إذ في صورة كون المكره آلة محل الإكراه هو إحرام المكره بالكسر كما سيأتي تقريره، وفي
 صورة نسبة الفعل إلى المكره بالفتح محله إحرامه لا إحرام المكره بالكسر، وبينهما مغايرة صورة، وهذا معنى قوله
 "إلا أن المحلّ إلخ". **وكان** في هذه الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله "إلا أن المحلّ إلخ". **الآلة** للمكره بالكسر يعني
 لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدّل المحلّ حيث يصير محل الإكراه إحرام المكره بالكسر، وحينئذ يلزم بطلان
 الإكراه وعود الفعل إلى المباشر، فلا يقتصر الفعل على المباشر ابتداءً.

إكراه المحرّم إلخ أي إذا أكره إنسان محرماً على قتل صيد فقتله، فالقياس أن لا يجب شيء لا على الأمر إذا كان
 حلالاً؛ لأنه قتله بنفسه لا يبرمه شيء، فكذا لو أكره عليه غيره، ولا عنى المأمور؛ لأنه بالإلجاء التام صلح أن
 يكون آلة للأمر فيه، فانهدم الفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

يقتصر إلخ: لا أن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له لطل الإكراه، واللازم باطل؛ إذ الفرض أنه مكره، أما
 الملازمة فهي أن في جعله آلة يلزم نقل محل الإكراه أو الجناية إلى المكره بالكسر. **في ذلك** أي في إيقاع الجناية
 على إحرامه. **الآلة** لغيره في ذلك كما قلتم لانتقل فعله، وهو جناية على إحرام نفسه إلى غيره وهو المكره
 بالكسر؛ لأن الآلة لا تصلح أن ينسب إليها الفعل، فيكون غيره جانياً على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإنسان =

[حكم المكره على القتل]

ولو جعل آلة يصير محلّ الجناية إحرام المكره، وفيه خلاف المكره وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحلّ الأول. ولهذا قلنا: إن المكره على القتل يأثم إثم؛ لأنه من حيث أنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره، ولو جعل آلة لغيره لتبدل محلّ الجناية، وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم: إن تسليمه يقتصر عليه؛

= لا يبيح على إحرام غيره فلا محالة. **إحرام المكره** بالكسر لو كان محرماً؛ إذ جناية كل واحد إنما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. **المكره** بالكسر؛ لأنه أوقع الفعل في غير المحلّ الذي أمره بالإيقاع فيه. **وبطلان الإكراه** لوقوع الفعل على خلاف ما أمر به، فكأنه أوقع بطريق الطواعية، فبطل الإكراه. **المحلّ الأول** وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب نفيه الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل النقل، فثبت أن النقل إلى الحامل يجعل المكره المحمول آلة له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على الفاعل ابتداءً قطعاً لمسافة، واحترازاً عن الاشتغال بما لا فائدة فيه. **ولهذا** أي لأجل أنه إذا تبدل محلّ الجناية لجعله آلة له يقتصر الفعل على المباشر. **يأثم إثم** القتل؛ لأنه قصد الممنوع، وهو قتل المسمم، والقصد عمل القلب، وهو لا يصلح آلة لغيره فيه؛ إذ الإنسان لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره، فلذا بقي إثم القتل عليه وإن يصلح آلة له في تفويت المحلّ، وهو إدهاق روح المقتول، فينتقل الفعل إلى الأمر من حيث الإنالاف، فلذا يجب عليه القصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث، لا من حيث الإثم.

لا يصلح في ذلك إلخ إذ لا يمكنه كسب الإثم على غيره، فإنه لا تزر وزر أخرى. **محلّ الجناية** إذ في جعله آلة يلزم أن ينسب ذلك الإثم إلى الأمر؛ لأن الآلة لا تصلح أن تضاف إليها الفعل، فصار كأن المكره بالكسر كسب الإثم على المكره بالفتح، وإذا لا يمكن، فحينئذ يكون محلّ الجناية هو المكره بالكسر، وقد كان محلها المكره، وهو لم يأمره أن يكسب الإثم عليه فيبطل الإكراه، وبطلانه يستلزم عود الفعل إلى المباشرة، فلا فائدة في نفيه فيقتصر عليه ابتداءً. والحاصل أن لقتل المسلم اعتبارين، أحدهما أنه يوجب تفويت المحلّ، وهذا الاعتبار يصلح أن يكون المباشر له آلة لغيره، وثانيهما أنه يوجب الإثم، وهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون المباشر آلة لغيره. **وكذلك** أي كما قلنا: إن القتل من حيث الإثم يقتصر على المباشر. **على البيع والتسليم** بأن أكرهه على بيع شيء فباع، ثم أكرهه على تسليمه إلى المشتري فسلم. **يقتصر عليه**: حتى يثبت الملك للمشتري =

لأن التسليم تصرف في بيع نفسه بالإتمام، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جعل
 المكره آلة لغيره لتبدل المحل، ولتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً،
 وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه
 استقام ذلك فيما يعقل ولا يحسن، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إلقاء هو المتكلم
 جواب إد الانتفال أي التسليم بالكسر

= بالقصص ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة، أما الاعتقاد فلصدوره عن أهله، وأما الفساد فلنفوت الرضاء، ولا ينتقل
 إلى المكره بالكسر يجعل المكره بالفتح آلة له فيه؛ لأن المباشرة وإن كان يصحح آفة في نفس التسليم من حيث أنه مستمر
 لإتلاف مالية المبيع، وأما باعتبار أنه تصرف من المباشرة لا يصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم إلخ.

بالإتمام قوله "بالإتمام" متعلق بـ "تصرف"، أي إن التسليم تصرف بالإتمام البيع؛ إذ به يتم سبب المثلث وهو البيع، وذلك
 التصرف واقع منه في فعل نفسه. وهو البيع وهو أي المكره بالفتح لتبدل المحل لأنه حينئذ يكون فعله فعل مكره
 بالكسر؛ إذ لا يضاف الفعل إلى الآلة، فصار كأن الأمر أحد ما من الأمور بلا وجه شرعي، وهو غصب، فيصير متصرفاً في
 المعصوب، وقد أمره بالتصرف في المبيع بالتسليم والإكمال والمعصوب غير مبيع. حينئذ أي حين جعل مكره آلة له.
غصباً محضاً كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد، وما كان يرد أن كل فعل يصحح أن يكون لمباشرة آلة للمكره
 فيه يسبب ذلك الفعل إلى المكره والتسليم من حيث إنه إتلاف ليد انك وعصب صاحبه أن يكون المباشرة آلة لغيره، ولكم
 ما جعلتموه آلة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتضياً عليه مطلقاً أحاط به بقوله: وقد بسناه إلخ.

هو غصب وحاصل الجواب أن لا نسلم أن ما جعلناه آلة له من حيث أن التسليم إتلاف وغصب، بل جعلناه آلة له من هذه
 الجهة، وبسببه إلى المكره بالكسر حتى إن هذا المبيع في يد المشتري فبمكره بالفتح حيار إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر
 قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري، فحاصل الكلام أن التسليم من حيث أنه متمم للبيع م يجعل المباشرة آلة للمكره،
 فلا يكون غصباً محضاً حتى يفد إعتاق المشتري؛ لأن التسليم هذه الحيثية شبهة بابتداء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض
 يجعل آلة له، فيسبب ذلك الإتلاف إلى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو النافع الخيار في التصمين عملاً بالشهتين. وما
 أراد المصنف... أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشرة له أو يصلح آلة لغيره أم لا؟ مهّد له تمهيداً فقال: وإذا ثبت أنه إلخ

أن أي انتقال الفعل من المكره إلى المكره يعني سببه إليه. **صرنا إليه** قوله: "صرنا صفة لـ" أمر حكمي يعني إذا ثبت أن
 الانتقال المذكور أمر حكمي لا حسي. **فيما يعقل** وجوده من الحاصل، وبمكره صدوره منه. **ولا يحسن** أي لا يوجد منه
 حسناً، أما الجزء الأول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلا فهو لم يمكن وجوده منه كان متمماً، فلا يصح سببه إليه أصلاً، وأما
 الجزء الثاني وهو كونه غير حسي فلا فهو صدر منه حسناً كانت سببه إليه حسية لاحتمية وإذا ثبت هذا التمهيد فقلنا: إلخ.

عما فيه إلقاء أي المعتق بالإكراه الملعن. **هو المتكلم** المباشرة فيقتصر عليه الإعتاق حتى يكون الولاء له، ولا ينتقل ذلك =

ومعنى **الإتلاف منه** منقول إلى الذي **أكراهه**؛ لأنه منفصل عنه في الجملة متحمل
 أي إتلاف مالية هذا العبد أي الإتلاف أي عن الاعتاق
 للنقل بأصله، وهذا عندنا، وقال الشافعي **رحمته**: **تصرفات المكره** قولاً تكون لغواً إذا
 كان الإكراه بغير حق؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في
 الضمير فيبطل **عند عدمه**، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل **عنده**، وإذا وقع
 الإكراه على **الفعل**، فإذا تم الإكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل، وتماهه بأن يجعل
 عذراً **يبيح له الفعل**، أي للمكره بالفتح
 أي سقط

= الفعل منه إلى المكره بالكسر يجعله آلة له؛ لأن شرط النقل هو كونه مما يعقل ولا يخس لا يوجد؛ لأنه لا يمكن صدور
 العتق من المكره بالكسر بلسان المكره بالفتح؛ إذ الإنسان لا يمكن أن يتكلم بلسان الغير، وعنى تقدير التسليم لا يمكنه أن
 يعتق عبده غيره؛ إذ العبد الذي عتق بالإكراه ليس عبده بل هو عبد للمكره بالفتح. **منه**: أي من المكره بالكسر أمر
 يمكن صدوره من المكره بالكسر، ولم يوجد صدوره منه حساً، فهو لوجود الشرط. **أكراهه**: وهو المكره بالكسر،
 فيسبب إليه الإتلاف حتى ضمن قيمة العبد للمباشر موسراً كان أو معسراً، ولما كان يرد أن الاعتاق لما لم ينتقل إلى
 المكره بالكسر فكيف ينقل الإتلاف إليه مجرداً عنه؟ لأنه في ضمنه دفعه بقوله: لأنه إلخ.

في الجملة: إذ في صورة قتل العبد يوجد الإتلاف، ولا يوجد الاعتاق. **بأصله**: أي الإتلاف يحتمل أن ينتقل إلى المكره
 بالكسر ابتداءً، بأن ي تلف عبد المكره بالقتل، فإن ينتقل إليه بعد صدوره من المكره بالفتح يجعله آلة له. فينتقل الإتلاف
 إليه بغير الاعتاق، وهذا الذي ذكر من أحكام الإكراه. **تصرفات المكره**: قولاً كالطلاق والعتاق والبيع مما يتعلق
 بالقول. **عند عدمه**: أي القصد والاختيار، فمضى صدر بغير اختيار لا يكون لنا عما هو المقصود في القلب، مثله كلام
 المائم والصبي والمجنون، والإكراه يدل على أن المكره تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه،
 فلا يكون معتبراً لعدم صدوره عن قصد صحيح، هذا في الإقرار بغير حق. أما لو أكره بحق فيصح تصرفاته القولية، حتى
 لو أكره الحربي على الإسلام يصح إسلامه، وكذا لو أكره القاضي المديون على بيع ماله صح؛ لأنه إذا كان الإكراه بحق
 فقد أمرنا الشرع بالإكراه على ذلك التصرف، فيكون ذلك من الشرع طلباً للتصرف، ومطلوب الشرع يكون صحيحاً.
عنده: أي عبد الشافعي **رحمته** في إبطال القول والفعل عن المكره، هذه أحكام التصرفات القولية، وأما التصرفات الفعلية
 فحكمها على قول الشافعي **رحمته** ما بيته بقوله. وإذا وقع الإكراه إلخ. **على الفعل**: سواء أمكن بسببه إلى المكره أو لا.
عن الفاعل: المباشر، فلا يؤخذ به الفاعل أصلاً، سواء يؤخذ به المكره أو لا. وقوله "فإذا تم" جزء لقوله "إذا وقع".
الفعل: شرعاً كالإكراه بالقتل أو بالحبس الدائم على إتلاف على الغير أو شرب الخمر أو لإفطار في هار رمضان =

[الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكروه نسب إليه وإلا فبطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء، أو يفسد به الاختيار إلى آخر ^{بالكسر} ما قررناه، والذي يقع به ختم الكتاب.

إذا كان ملحاً

= فأنت يبيح الفعل عنده، وإما كانت إباحة الفصل دليلاً على تمام الإكراه؛ لأنها تدلّ على كمال العذر وصورته ملحاً كما في حق المضطرّ إلى أكل الميتة، فإن إباحتها تدلّ على كمال العذر، وإذا لم يتمّ الإكراه بعدم إباحة الفعل، فلا يظلّ الفعل عن الفاعل بل يواحد به، كما إذا أكره على الزنا، وقتل المسلم بعير حق، فإنه لا يحلّ له ارتكابهما، وهذا يدلّ على أن الإكراه غير تامّ فيحدّ ويحبّ القصاص، وبعد خروج مباشر من اليمين ينظر إلى أن ذلك الفعل **نسب إليه** وجعل هو المواحد به، ويكون الفاعل آلة له كالإكراه على إتلاف المال، فإنه يجب الضمان عليه. **وإلا:** أي إن لم يمكن نسبته إلى المكروه.

أصلاً: أي فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يواحد به أحد، كالإكراه على إفطار صوم رمضان، فإن أفطر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً. **وقد ذكرنا** نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يبطله بالكلية. **ينتهي به إلخ** سواء كان الإكراه ملحاً أو لا.

ما قررناه: في أول البحث من أن المكروه لا يبطل اختياره؛ لأنه ابتلى بين الأمرين، فاختار أيسرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مضي عن اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً. فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو يقوت بالإكراه رضاً فلم يكن له أثري إهدار تصرفاته القولية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي **...** بل يترتب الأحكام على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مرّ بيها.

باب حروف المعاني

فشطر من مسائل الفقه مبني عليها. وأكثرها وقوعاً حروف العطف، والأصل فيه الواو،
 وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه عامة أهل اللغة

باب حروف المعاني. ولما كان هذا البحث من مسائل النحو إلا أنه يتعلق به بعض أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تميماً للفائدة، وبعضهم كصاحب "المنار" ألحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز، وبالحملة هذا البحث من مادي اللغوية، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن المصنف رحمه الله ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادئ والمقاصد، بل خلطوا بين مقاصد الفقه، ومبادئ حروف المعاني احتتر عن حروف المعاني: وهي الحروف المحماء الموصوعة لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو ما تدلّ على معنى في غيره، ثم إطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليباً؛ لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء. **فشطر إلخ:** والشطر النصف، والمراد به البعض، فهذا تعليل لقوله: والذي يقع به ختم الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يبتني عليه مسائل الفقه، والحروف أيضاً تبتني عليها بعض المسائل، فوجب إدراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فتأمل. **وقوعاً:** في الكلام واستعمالاً فيه.

حروف العطف: لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجرّ وكلمات الشرط، فإن الأولى لا تدخل على الأفعال، والثانية لا تدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الشيء والرد، وفي الاصطلاح أن يرد أحل المفردين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول، وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة، كذا قيل. **الواو:** لأن سائر الحروف تدلّ على معنى رائد على الاشتراك، بخلاف الواو فإنها مجرد الاشتراك، فهي بمنزلة المطلق، وسائر الحروف بمنزلة المقيّد، والمطلق أولى بالأصالة.

لمقارنة: أي معية في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا. **ولا ترتيب:** أي تقدّم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "نبدأ بما بدأ الله به"، فبدأ بالصعاء، وقرأ إن الصفا والمروة من شعائر الله. رواه الترمذي وأبو داود والمالك في موطئه، [الترمذي، رقم: ٨٦٢] ففهم منه الترتيب، =

" **الترتيب** وقد أجيب عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به". رواه النسائي والدارقطني بصيغة الأمر.

وأئمة الفتوى، وإنما يثبت الترتيب في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق، حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة ^{للأحبة} ~~رحمته~~ خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية ^{أي بقوله} تعلقت بالشرط بواسطة الأولى، لا مقتضى الواو، وفي قول المولى: أعتقت هذه وهذه،

= وقوله تعالى: ﴿مِنْ غَيْرِ وَاسْخُودٍ﴾ (الحج: ٧٧)، فإن تقدم الركوع على السجود واجب أجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحى غير متلو أو الإحالة على الآية باعتبار أن التقدم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى: ﴿مِنْ غَيْرِ وَاسْخُودٍ وَكَفَى﴾ (الن عمران: ٤٣)، فإن تقدم السجود على الركوع خلاف الإجماع.

وأئمة الفتوى. أو استدلوا عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات، منها أن يتناقض قوله تعالى: ﴿مِنْ غَيْرِ وَاسْخُودٍ﴾ (البقرة: ٥٨)، و﴿مِنْ غَيْرِ وَاسْخُودٍ﴾ (سفرة: ٥٨)، بالآية الأخرى وهي: ﴿مِنْ غَيْرِ وَاسْخُودٍ﴾ (سفرة: ٥٨)، والقصة واحدة، والتناقض في كلامه محال، ومنها أن لا يصح قوساً: تقابل ريد وعمرو؛ إذ التقابل المقتضي للمعية لا يتصور مع الترتيب، وإنه صحيح بالاتفاق، ولما كان يرد أنه إذا قال أحد للأحبية: أن نكحتها فهي طالق وطالق، كما لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق وصالق، فعند أبي حنيفة - * - تقع واحدة، وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده، فيقع الأولى مفردة، وم يق المحل لثانية والثالثة، وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله: وإنما يثبت إلخ.

لا مقتضى الواو وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم، بل بموجب الكلام وضرورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامة لاحتياج إلى ما بعدها، وأما قوله: 'وطالق وطالق' فجملة ناقصة، فيتوقف على الجملة الأولى لا محالة؛ إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إعادة المعنى؛ إذ لو لم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئاً، فإذا عطف على قوله: 'فهي طالق' تعلقت بالشرط، وهو قوله: إن نكحتها بواسطة، فكان الأول متعلقاً بالشرط بعير واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين بالترتيب، وإذا وجد الشرط ينزل بالترتيب السابق بأن تقع الأولى أولاً ثم الثانية، فإذا وقعت الأولى لم يق المحل لثانية والثالثة لكون المرأة غير مدخولة بها، فتبين بواحدة. هذا الجواب من قبله، وأما من قبهما فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاشتراك، أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط، فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعيين بالشرط بلا واسطة، وصار كأنه كرر الشرط بأن قال: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، فإذا وجد الشرط وقعن جملة واحدة. هذا كله إن قدم الشرط، وأما إن أخره بأن قال: فهي طالق وطالق إن نكحتها، يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يعبر أوله، فتعلق معاً بالشرط، فعنده وجود الشرط يقع جملة، =

وقد **زوجهما الفضولي** من رجل إنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله، وعقّ الأولى يبطل محليّة الوقف، فبطل الثاني قبل التكلم بعقّها، بخلاف ما إذا زوجّه الفضولي أختين في عقدتين، فقال: ^{النكاح} ^{الروح} أجزت هذه وهذه، حيث بطلا جميعاً؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز، فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء. ^{وهو قوله: أجزت هذه....} ^{النكاحان} أي عن الصدر

= ولما كان يرد نقض آخر على أصلا وهو أن رجلاً فضولياً لو روج أمتين لرجل من رجل بعقد أو عقدتين بغير إذن مولاها، كان النكاح موقوفاً على إحارة المولى أو على عتقهما، فلو أعتقهما معاً لم يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرية والأمة، ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية، لأن الأولى صارت حرة قبلها، ولا يجوز نكاح الأمة على الحرية، وأما لو أعتقهما بالعطف بأن قال: أعتق هذه وهذه، فيبطل نكاح الثانية، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لما بطل نكاحها، دفعه بقوله: وفي قول المولى إلخ. **زوجهما الفضولي**: برصاهما في عقدة أو عقدتين. **ما يغيره أوله**: والمغير هنا ليس بوجود في آخر الكلام، فإذا لم يتوقف صدر الكلام وهو قوله: "أعتقت هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" يعتق الأولى قبل النكاح بعق الثانية، فلا تبقى الثانية محلاً لنكاح وإن كان موقوفاً، وإليه أشار بقوله: **وعقّ الأولى إلخ**: أي عتق الأولى يبطل كون الثانية محلاً لنكاح الموقوف. **بعقّها**: أي عتق الثانية، فعلم أن نكاح الثانية لم يبطل بموجِب الواو بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن يجوز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا روج الفضولي أختين من رجل واحد بعقدتين، فبلغ الروح حيز النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يجوز نكاح الأولى من الأمتين، والحال أنه يبطل النكاحان. أجاب عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب لسؤال آخر وهو أنه في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت أن الواو تدلّ على المقارنة؛ لأنه لو أجازهما كلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى فأجاب بقوله: ما إذا روجه إلخ. **في عقدتين**: أما لو زوجهما بعقد فلا يتوقف على الإجازة بل يبطل من أصله. **جميعاً**: وهذا السطّان ليس بسبب أن الواو تدلّ على المقارنة. **آخره**: آخر الكلام وهو قوله: "وهذه". **الجواز** إذا لو ثبت به الحوار كما ثبت بصدوره لزم الجمع بين الأختين وهو حرام.

بمنزلة الشرط والاستثناء: في التعبير؛ إذ آخر الكلام ههنا يغير أوله؛ لأنه إذا لم ينضمّ قوله: "وهذه" إلى قوله: "أجزت هذه" صحّ نكاح الأولى، وإذا انضمّ بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأول عليه، وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: أجزتهما، فلذا بطلا، فثبت أن المقارنة إنما تثبت بدليل آخر لا بالواو، وأما تقرير الجواب =

[الواو لما تدخل على جملة كاملة]

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلاتجب المشاركة في الخبر، وذلك مثل قوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، إن الثانية تطلق واحدة؛ لأن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصاً، فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الشركة. ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه، حتى قلنا في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق، إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به، كأنه أعاده، أي الاستقلال بالشرط أي متكمم

= بحسب السؤال الأول فهو أنه لا يلزم جواز نكاح الأولى قياساً على نكاح الأمتين؛ لأن قوله: "أعتقت هذه ثمه" ما كان يتوقف على آخره، وهو 'وهذه'، لأن الأخير لم يكن مغيراً لصدره، فمما يتوقف الأول على الآخر، فمما قال: "أعتقت هذه" عتقت بمجرد قوله، وبطل نكاح الثانية قبل أن يقول: "وهذه"، وأما هنا فليس كذلك كما عرفت. بخبرها: الباء متعلقة بـ "كاملة" أي كما لها بخبرها.

المشاركة في الخبر أي لم يثبت المشاركة الثاني في الخبر الأول للمبتدأ الثاني. هذه طالق ثلاثاً إلخ فلا يثبت المشاركة للمبتدأ الثاني، وهو قوله: 'وهذه' في الخبر الأول وهو قوله: "طالق ثلاثاً". تطلق واحدة لأن كلام من الجملتين تامة لا يقتصر إحداها إلى الأخرى، فقوله: "هذه طالق ثلاثاً" جملة تامة، وكذا قوله: 'وهذه طالق' جملة مستتفة لا تحتاج إلى أن تشترك في الخبر الأول. ناقصاً في إفادة المعنى، كما قوله: "وهذه" في قوله: "هذه طالق" وهذه ناقص لا يفيد بعير الاشتراك في الخبر وهو طالق. دليل الشركة وهو الافتقار وتسمى هذه الواو والابتداء، فهي حينئذ عند البعض للمحارج؛ لأن أصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد، وعند البعض للحقيقة، كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجمتين. ولهد أي لأجل أن وجوب الشركة في الخبر بوجه الافتقار. بذلك الشرط بعينه. ولا يجعل كأنه أعيد مرة أخرى، فقوله: "وطالق" متعلق بالشرط المذكور بعينه، وهو إن دخلت الدار؛ لأنه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الأول.

أعاده لأن الاشتراك في الشرط بعينه يكفي، فلا حاجة إلى أن يجعل قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" بمنزلة قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق"؛ لأن الإصمار خلاف الأصل؛ إذ هو جعل غير المنطوق منطوقاً، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة، وفائدته تظهر فيما إذا قال: كلما حلفت بطلاقك فأنا طالق، =

وإنما يصار إليه في قوله: جاءني زيد وعمرو، ضرورة أن المشاركة في مجيء واحد ^{أي إلى الاستبداد} لا يتصور، وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً؛ لأن الحال تجمع ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها ^{أي الجنة} وفتحت أبوابها﴾ أي وأبوابها مفتوحة، وقالوا في قول الرجل لعبده: أدّ إلي ألفاً وأنت حرّ، وللحربي: انزل وأنت آمن، أن الواو للحال ^{في القولين} حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء، ولا يأمن الحربي ما لم ينزل.

إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" كان هذا يميناً واحداً حتى لاتقع إلا تطليقة واحدة، ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان. **جاءني زيد** دفع لدخل مقدّر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية يتعلّق بما يتعلّق به الأولى بعينه، وتشاركها فيما يتم به بعينه، ولا يقتضي الاستقلال به، وهذا منقوص بقوله: جاءني زيد وعمرو، حيث أفرد، ثم الجملة الثانية بالخبر تقريراً لجواب إنما يصار إليه. **لاستصور** فلذا يختصّ الثاني بمحيي آخر بخلاف الأول حيث لا يقتضي المعطوف استبداد الشرط، لأن الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه له. ولما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال: وقد يستعار إلخ. **للحر** وأشار إلى المعنى المجوز للاستعارة. **نعمني الجمع** أي قد يستعار الواو للحال أيضاً بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذي الحال.

لأن حال جامع ح والواو للجمع المطلق، فبهذه المناسبة استعيرت للحال، وهي اشتراكهما في معنى الجمعية، كما يستعار الأسد للرجل الشجاع لاشتراكهما في معنى الشجاعة. **وفتح أبوابها** فهذه الواو في الآية الكريمة للحال، والمعنى يجيئون المؤمنون الجنة، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للعطف؛ لأنه لا يستقيم في ذلك المقام. **ولأناس أخرى إلخ** فليست الواو في القولين للعطف بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقّف العتق على الأداء، والأمان على النزول. واعترض عليه أن قوله: "وأنت حرّ، وأنت آمن" حال، والحال بمنزلة الشرط، وإنما يتوقّف الجزاء على الشرط لا العكس، فعلى هذا يلزم أن يتوقّف الأداء على العتق، والنزول على الأمان، والموقوف عليه مقدّم من الموقوف، فيشت العتق قبل الأداء، والأمان قبل النزول، وهذا كما ترى. أجيب عنه بوجوه، منها أنه من باب القلب، كقوله: عرضت الناقة على الخوض، أي الخوض على الناقة، فالتقدير: كن حرّاً وأنت مؤدّ للألف، وكن آمناً وأنت نازل. =

للعطف لأن عطف الخير على الإنشاء غير مستحسن مع أنه يفسد المعنى؛ لأنه لا يستطيع أن يوجب الألف على عبده، مع قيام رقبة العبد ابتداء أنه لا يفيد الأمر بالنزول؛ إذ الحر المحصور لا يتزل بقوله: "بغير الأمان"، فيلعو الكلام، فدعت الضرورة إلى أن تكون الواو للحال تحامياً عن هذا. فتأمل

[الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنها للوصل والتعقيب، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ. وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير بمعنى التراخي. يقال: أبشر فقد أتاك العوث، ولهذا قلنا فيمن قال لعبده: أد إلي ألفاً فأنت حر،
 المرأة الدار المدحول في الدار المذكور وهو العلل وجودها به معقول "قلنا"

= معناها أن قوله: "أنت حر، وأنت آمن" من الأحوال المقدرة، كقوله تعالى: "وإذا جاءك منكم بشيعة فقاتلهم" (نمر ٧٣) أي مقدرين الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أد إلي ألفاً حال كونك مقدراً أن الحرية في الحال الأداء، وأمر حال كونك مقدراً أن الأمان في حال السرور، ولما أتت المستكتم الحرية والأمان في حالتي الأداء والسرور، كانا متعلقين بهما معصومين في الحال، فلا يبرهن تقدمها عليهما، وإنما التقدم للتقدير، ولا صير فيه. معناها أن الحملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر، كأنه قيل: أد إلي ألفاً فتصر حراً، وأمر فتصر أماً، فتعلق الحرية بالأداء والأمان بالسرور، فلا يتقدمان عليهما. معناها أن الحرية والأمان حلال للأداء والسرور، وحال صفة، والصفة لا يتقدم على الموصوف، فالحرية والأمان لا يتقدمان على الأداء والسرور.

للوصل والتعقيب أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعلقاً له بلا مهلة. قلنا معقول "قلنا" هو قوله: إن الشرط: لوقوع الطلاق. غير تراخ. فإن لم تدخل الدارين، أو دحيت إحداهما فقط، أو دحيت الأولى بعد الثانية، أو دحلت الثانية بعد الأولى، بتراسخ يقع الطلاق لفقدان الشرط. على العلل وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يترتب على علة فيتحقق التعقيب، ولا تدخل على العلل؛ لأن العلة لا تتأخر عن معلولها بل تتقدم عليه، فأين التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل بمعنى التراخي. لأن العلة ما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراحية عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار، فيصح دخول الفاء عليهما كما يقال: لمن هو في حبس دى سلطان. العوث علة للإبشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الإبشار، فيحصل التعقيب، فيصح دخول الفاء عليها، ويسمى هذه الفاء فاء التعقيب؛ لأنها بمعنى لام التعقيب. أقول: فيه نظر؛ لأن العلة للإبشار هو إتيان العوث، فهو أن لا يبقى رماناً، وأما العوث الذي يبقى فهو ليس علة له، فنأمل*. ولهذا أي لأجل أن الفاء قد تدخل على العلة الدائمة.

* فنأمل أقول: فيه إشارة إلى جواب النظر هو أن حدوث إتيان العوث وافكان آتياً إلا أن نقائه لا يكون آتياً بل يكون زمانياً. (أبو تراب محمد عبد الحق)

إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبهه المتراخي.
وَأما الدوام فهو حيث يبقى إلى مدة

["ثم" وحكمها]

وأما "ثم" فللعطف على سبيل التراخي، ثم إن عند أبي حنيفة **جاء** التراخي على وجه القطع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي، وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم. بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيفة **جاء**: يقع الأول، ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول،

للحال أي في الوقت؛ لأن الغاء هنا للتعليل؛ إذ العتق علة لأداء الألف، والعة مقدمة على المعلوم، فكأنه أقر العتق ثم أمره بأداء الألف، فيعتق بقوله: "هناك حر" في الحال، فالغاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق، أما كونه علة فظاهر. **فأشبه المتراخي** عن الحكم. فيتحقق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة إلى ابتداء الأداء، فمما تحقق التعقيب صح دخول الغاء عليها بهذا الاعتبار، فافهم. **على سبيل التراخي** وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعقب بهما. **على وجه القطع** بأن يظهر أثره في الحكم والتكلم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً: كأن القائل قطع الكلام الأول ثم استأنف.

كمال التراخي وهو أن يكون في الحكم والتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي، فتدل على كماله؛ إذ المطلق يصرف إلى الكامل. **دون التكلم** فعندهما التراخي في حكم مع الوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موصول مع الأول، فكيف يجعل في التكلم مفصلاً مع أن العطف لا يصح مع الانفصال، ولمرة الخلاف ما بيّنه بقوله: بيانه فيمن قال إلخ. **ويلغو ما بعده**: لأن التراخي لما كان في التكلم.

على الأول ثم استأنف الكلام، فيقع الأول لعدم توقف أول الكلام على آخره وإن وجد المعبر لموات شرط التوقف، وهو الاتصال في الكلام، ولما وقع الأول لم يبق المحل لما بعده؛ إذ المرأة غير مدحولة، فيلغو ما بعده ضرورة كما إذا وجد السكوت حقيقة هذا إذا أقر الشرط، ولو قدّم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لقاء المحل؛ إذ الأول تعلق بالشرط، والمعلق لا يسرل في المحل، ولما الثالث لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أنه إذا مكحها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق بسبب التعليق السابق فإن قيل: إذا قلتم بالتراخي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقة ثم استأنف، فعلى هذا صار قوله: "ثم طالق" =

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة **لأنه لما**
 كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة
 لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه ذلك، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط
 ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين، فيثبت ما في وسعه.
 الثاني أي بالشرط الكلام

["لكن" وحكمها]

وأما "لكن" فلا استدراك بعد النفي، تقول: ما جاءني زيد

= زيد؛ إذ هو لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود إثبات الجحى لعمرو، فزيد يحتمل بحينه وعدمه، لا أن يجيء زيد باطل
 وخطأ في الواقع، وهذا معنى الغلط وتداركه، هذا هو مذهب المحققين، وقيل: معنى الإعراض الرجوع عن الأول وإبطاله.
 ف: واعلم أن الإعراض عما قبله إما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأخبار، فإن كان لا يحتمل
 ذلك كما في الإنشاءات فتصير كلمة "بل" لعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل
 الجمع دون الترتيب ولذا قالوا إلخ. **انفع الثلاث إلخ** لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء
 لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل، فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب،
 وإما قيد بقوله "قبل الدخول بها" ليصح الفرق الذي بينه بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة
 حيث لا يقع إلا واحدة فيما إذا قال ها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "وثنتين" معطوف
 على قوله "فأنت طالق واحدة"، فيتعلق بالشرط بواسطة، والأول بغير واسطة، والواسطة يقدم على ما هو واسطة
 له، فبعد وجود الشرط ينزل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، فإذا وقع لم يبق المحل للآخرين؛ لأنها غير موطوءة.
 نعم لو كان موطوءة لوقع الكل، وأما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما في الشرط، وقد مرّ تشريحه فتذكر.

لأنه دليل على وقوع الثلاث. **بلا واسطة** لإبطال المعطوف عليه وإقامة المعطوف مقامه ولذا قال: لكن بشرط إلخ.
إبطال الأول إذ لو لم يطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة. **ذلك** الإبطال؛
 لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم. **بغير واسطة** فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكوراً، لا أنه حذف اختصاراً،
 فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة. **الحلف بيمينين** بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، ثم قال:
 إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين، فإذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث. **ما في وسعه** وهو إفراد الثاني بالشرط،
 ولا يثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قرّرنا لك.

بعد النفي أي لدفع توهم ناشٍ من الكلام السابق المنفي. **ما جاءني زيد** فأوهم أن عمراً لم يجيء أيضاً لمناسبة =

لكن عمرواً، غير أن العطف به إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام كالمقتر له بالعبد: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر، تعلق النفي بالإثبات حتى استحقه الثاني، وإلا فهو مستأنف كالمزوجة بمائة تقول: لا أجيزه لكن أجيزه بمائة وخمسين، فإنه ينفسخ العقد؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.

الكلام أو المتكلم على صيغة الفاعل أو المتكلم أي النكاح

= بينهما، فاستدركت بقولك لكن عمرواً أو قيد الاستدراك بعد النفي في عطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام حملتان مختلفتان بالإثبات والنفي جاز الاستدراك بـ 'لكن' في الإيجاب والنفي كيهما مثل بل، وهي وإن كانت محففة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة لعاطفة في الاستدراك. **اتساق الكلام** والمراد بالاتساق أن يصح ما بعد 'لكن' تداركاً لما قلها، بأن يكون الكلام متصلاً ببعضه بعضه غير مفصل ليتحقق العطف، وأن يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر ليتمكن الجميع بينهما، ولا يباغض آخر الكلام أوله، فإن فات أحد الشرطين لا يحصل الاتساق، فلا يصح الاستدراك، فحينئذ يكون الكلام مستأنفاً متدء لا معطوفاً. **كالمقتر له** أي كاتساق كلام المقتر له. وصورة المسألة أن رجلاً في يده عدد فأقر بالعبد أي بذلك العبد أنه لفلان، فقال المقتر له: ما كان لي قط. **لفلان آخر** فإذا وصل قوله 'لفلان آخر' بقوله 'ما كان لي قط'. **تعلق النفي** وهو قوله 'ما كان لي قط'. **بالإثبات** المذكور بعد لكن، وهو قوله 'لفلان آخر'، فقد حصل الاتساق بالمعنيين، أما بالاتصال فلا لأن قوله 'لكنه لفلان آخر' صدر متصلاً بقوله 'ما كان لي قط'. نعم لو لم يصدر متصلاً لاحتمال أن يكون قوله 'ما كان لي' نبياً عن نفسه أصلاً ورداً لإقراره، فلما اتصل به 'لكنه لفلان آخر' فعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر.

استحقه إلخ وأما باعتار كون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فهو ظاهر؛ لأنه نفي استك عن نفسه، وأنته لعيره حيث قال: لكنه لفلان آخر، **والا** أي وإن لم يوجد الاتساق لفوات أحد المعيين. **كالمزوجة بمائة** أي كالكلام العاقبة التي رَوَّحها الفصولي من رجل على أن يكون المهر مائة، فهي بعد آخر. **فلم يتسق الكلام** لفوات أحد المعيين، وهو كون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر؛ لأنها لما قالت: لا أجيزه، فقد قلعت النكاح على أصله حتى لم يبق له وجه صحته أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أجيزه بمائة وخمسين، لزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه، والمهر في النكاح تابع لا اعتار له، فيتناقض أول الكلام بآخره، فحملناه على ابتداء الكلام، فيكون 'لكن' للاستيفاء لا للعطف، وإنما يكون الكلام متسقاً لو قالت: لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين، ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح، فيكون النفي راجعاً إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة والخمسين؛ ما تقرر عندهم من أن النفي في الكلام المقيد يرجع إلى =

["أو" وحكمها]

وأما "أو" فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين، فإن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك، وإن دخلت في الابتداء والإنشاء أوجبت التخيير. ولهذا قلنا فيمن قال: هذا حر أو هذا، إنه لما كان إنشاءً يحتمل الخبر أوجبت التخيير على احتمال أنه بيان، حتى جعل البيان إنشاءً من وجه إظهاراً من وجه،
أي هذا القول أي هذا القول
كلمة "أو" أيضاً

= القيد فقط، فاندفع ما قال صاحب "غاية التحقيق": من أن في تلك الصورة أيضاً لا يتسق الكلام؛ لأنه نفي فعل وإنشائه نعيه، فتأمل. أحد المذكورين ففي المفردين تعيد ثبوت الحكم لأحدهما، كقولك: جاءني ريد أو بكر. أو بأحدهما كما تقول: ريد قاعد أو قائم، وفي الحملتين تعيد حصول مضمون أحدهما، كقوله تعالى: **هَلْ مِنْكُمْ مَنْ دَاوَىٰ دُونَ الْوَدَّاعِ (نساء ٦٦)**. هذا هو مذهب عامة أهل اللغة وأئمة الأصول، وذهب القاضي الإمام أبو ريد وأبو اسحق الإسفرائي وجماعة من الحويين إلى أن كلمة "أو" للشك، وهذا ليس سديداً؛ لأن الشك باعتبار محل الكلام، وإليه أشار. **أفصت إلى الشك** باعتبار محل الكلام، لا أنها وضعت للشك، كما في قولك: جاءني ريد أو خالد، كان المقصود هو الإحمار عن محيي أحدهما لكن غير تعين، فوقع الشك بهذا الاعتبار لا أنها موضوعة له. **في الانتداء** كما في قولك: اصرب هذا أو هذا.

والإنشاء كقولك: هذا حر أو هذا. **أوجبت التخيير** لأن الشك الذي كان يشأ من محل الكلام لا يوجد هنا؛ لأنه لإنشاء الحكم ابتداءً، فيعود إلى أصله وهو تناول لأحدهما من غير تعين، والأمر في الانتداء للاهتمام، وهو لا يشت بإيقاع الفعل في غير العين؛ لأن المأمور لا يعلم مراد الأمر، فثبت ضرورة التمكن من الإهتمام، وكذا في الإنشاء لما تناول أحدهما غير عين أوجبت التخيير لدفع الإهمام، فالخاص كما أن الشك في الإحمار يشت من خارج كذلك التخيير في الابتداء، والإنشاء يشت من خارج لا أنها موضوعة هما. **وهذا** أي لأجل أن "أو" لأحد الشيئين غير عين، وإنما ثبت الشك والتخيير محل الكلام. **لما كان إنشاءً** شرعاً؛ لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرية، **يختل الحر** لغة؛ لأن وضعه في اللغة للإجبار. **التخيير** حتى يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء. **بيان:** للحرية السابقة على هذا الكلام.

إنشاءً من وجه إلخ. فكما المبين وهو قوله: "هذا حر أو هذا" يحتمل الوجهين أي الإنشائية والحرية، فمن حيث الإنشائية يوجب التخيير حتى كان له أن يوقع العتق في أيهما شاء، ومن حيث الحرية يحتمل البيان للحر المحمول الصادر عنه، كذلك البيان، وهو التعين بأن يعين ويقول. هذا كان مراداً لي يحتمل الوجهين المذكورين، =

وقد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. ولهذا لو حلف: لا يكلم فلاناً أو فلاناً، يحث إذا كلم أحدهما. ولو قال: لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلمهما جميعاً. وقد تجعل بمعنى حتى، في نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار،... كلمة "أو"

= فمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة يشترط له صلاحية المحل؛ لأن إنشاء العتق إنما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد العبدین قبل التعین وقال: كان هذا مراداً لي لم يقبل قوله لفوات محل إنشاء العتق؛ فإن التهمة يعين المحل للعتق لا محالة، ومن حيث إنه بيان للخير السابق يجبر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعدم التهمة يقبل قوله حتى إن بين عبد قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصح بياحه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخيرية في هذا الموضع. **لعمري** في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على أفراد كل منهما عن الآخر، فإذا تعدد الأفراد تستعمل في معنى الواو لاشتراكهما في أمر واحد.

ن ص ص انتهى لأنها لما كانت لنفي أحد المذكورين لا على التعيين يصدق الكلام عند انتفاء جميع الأفراد إن كان خيراً، وإن كان لهياً كان من ضرورة الانتهاء عن أحد المذكورين لا على التعيين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً، فأوجب العموم على وجه الأفراد لا العموم على وجه الاجتماع؛ إذ الأفراد أقرب إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الإمكان.

حسب لا حسب لأن يرفع المانع في شيء غير عين لا يتصور العمل، فثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل، فتكون "أو" بمعنى الواو. **و** أي لأنها توجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. **لأنكم** **ح** هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن "أو" وقعت في موضع النفي، فيوجب الأفراد، فصارت بمنزلة واو العطف، فيعم الحث عليه إلا كفارة بمين واحدة؛ لأن تعدد الحث والكفارة بتعدد هتك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرة واحدة. نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين، فتعدّد الحث والكفارة. **لأنكم** **ح** هذا نظير موضع الإباحة، فأو واقعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من المحظر إباحة، فصارت بمعنى الواو فأوجب عموم الاجتماع.

ن لأنه لو تكلم بالواو لجاز له التكلم بها، فكذلك في "أو". **ن** معنى حتى مجازاً كما تجعل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف، وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مضارعاً، ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتداً بحيث ما بعد "أو" أن يكون عاية له، فحينئذ تستعار بمعنى حتى. **هـ** **ل** الأخرى، فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى؛ =

حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين؛ لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات، والغاية صالحة؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم؛ ولذلك وجب العمل بمجازه. ^{لأن يحمل عليها}

["حتى" وحكمها]

وأما "حتى" فللغاية، ولهذا قال محمد في "الزيادات" فيمن قال: عبده حرّ إن لم أضربك

= لأن العطف هنا متعذر؛ إذ قوله "ادخل" منصوب، وليس قبله فعل منصوب يصحّ عطفه عليه، والكلام يحتمل الغاية، فتركت حقيقتها وحملت على الغاية، فصارت بمعنى حتى مجازاً. **س** أي انتهت اليمين الثابتة بقوله "والله لا أدخل هذه الدار" بوجود الغاية، فإن دخل الثانية أولاً ثم دخل الأولى لا يحنث لانتهاء اليمين عند دخوله في الدار الآخرة. نعم لو دخل الأولى قبل الأخرى لحنث لمباشرة المحذور بيمينه. **ل** دليل على قوله "وقد تجعل بمعنى حتى". **س** في أول الكلام، وهو قوله "لا أدخل". **س** في الثاني وهو قوله "أو أدخل"، وعطف المثبت على المنفي أو بالعكس متعذر. أقول: فيه نظر؛ لأن هذا العطف عند النحاة شائع، فالأوجه في وجه تعذر العطف ما قلنا. **أول الكلام**: هو قوله: "لا أدخل".

س وهو ممتد، فيصلح أن يكون غاية آخر الكلام، وهو قوله: أو أدخل هذه الدار، فلذا يقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية. فإن دخلها أولاً ثم دخل الأولى، لا يحنث كما مرّ.

س أي لتعذر العطف وصلاحيّة الغاية. **س** أي بلفظ أو، فتصير بمعنى حتى مجازاً. **س** سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الإعراب، ويتعين في صورة النصب، مثل أكلت السمكة حتى رأسها، أو ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، مذكور خبرها أو محذوف، والأصل هي الجارة؛ لأن العاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة من حيث أنها عاطفة بل بوجه آخر بخلاف الجارة. **س** أي هي موضوعه لهذا المعنى كإلى حيث لا يسقط عنها هذا المعنى، ثم اعلم أن "حتى" كما تدخل على الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحينئذ قد تكون للعاية وقد تكون مجرد السببية والجارّة بمعنى لام كي، وقد تكون مجرد العطف، أي التشريك من غير اعتبار عاية وسببية، ولكن الأصل هو الأول كما عرفت، فيحمل عليه ما أمكن، وشرط الإمكان أن يحتمل الصدر الامتداد، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء، فإن لم يوجد الشرط تستعمل المجازة بمعنى لام كي إن أمكن وإلا فتستعار للعطف المحض، وهذا خلاصة البحث. **س** أي لأجل أن "حتى" للغاية.

س حتى لو قال بالرفع لصح العطف وثبت التحريم. **س** وفيه إشارة إلى توجيه قول المصنف أن يقال: المراد بالتعذر عدم الحسن أو أن يقال: إن للفقهاء في باب الاستعارات اعتصاراً آخر فلا يضرهم خلاف النحاة.

حتى تصيح، إنه يحث إن أقلع قبل الغاية، واستعير للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله: إن لم آتكَ غداً حتى تغدني، حتى إذا أتاه فلم يغده لم يحث؛ لأن الإحسان لا يصلح منهياً للإتيان بل هو سبب له، فإن كان الفعلان من واحد كقوله: إن لم آتكَ حتى أتغدي عندك، تعلق البرّ بهما؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فحمل على العطف بحرف الفاء؛ لأن الغاية تجانس التعقيب.

حتى تصيح أنت، فهذا مثال للغاية؛ لأن صدر الكلام أي ما قبل 'حتى' وهو ضرب المحاط أمر ممتد والآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصياح يصلح انتهاء له؛ فيحان الرحمة أو حدوث الخوف من أحد أنه مفعول. **قبل الغاية** وهي الصياح، وكذا يحث إن لم يصربه أصلاً. نعم لو صربه إلى الصياح لوجود السر لا يحث. **حتى تغدني** فهذا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون معنى لام كي أي لم آتكَ لكي تغدني. **لم يحث** لأنه أتاه لتعدي، وهي فعل المحاط لا اختيار لمنكم فيه، وأما قلنا: لا يصلح لغاية؛ لأن صدر الكلام وهو الإتيان وإن صحح للامتداد لحدوث الأمثال، لكن آخره وهو اتعدي لا يصلح انتهاء به.

سبب له أي للإتيان وداع لزيادة الإتيان، فإذا كان سبباً له صار 'حتى' معنى لام كي مفيدة للسببية والمجازاة؛ لأن جزاء الشيء وسببه يكون مقصوداً، منه ممزلة الغاية من المعيا، والسببية والمجازاة إنما يتحقق إذا كان الفعلان من فاعلين؛ لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله في الأغلب. **الفعلان** أحدهما قبل "حتى" والآخر بعدها من شخص. **كقوله إن لم آتكَ الخ** فعدي حرّ، والتعدي في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لصدر الكلام كد، لا يصلح السببية، فإن الإتيان على الغير ليس سبباً لتعدي الآتي عنده لعدم كون الإتيان مقصوداً إليه، فتعدي أن تجعل مستعارة للعطف، فكأنه قال: إن لم آتكَ فلم أتعد عندك فعدي حرّ.

هما أي بالإتيان والتعدي عنده غير مترجح، فإن لم يأت، أو أتاه ولم يتعد، أو أتاه وتعدى مرارياً عن إتيان، فيحث في كل صورة. وإنما جعل 'حتى' معنى الفاء؛ لأنها أقرب في الاستعارة، فإذا جعلت معنى إلقاء يهتم لترجيح، وقد بعضهم: هي معنى الواو؛ لأن المحور للاستعارة الاتصال، وهو في الواو أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب مصنف كتاب سيأتي. **جزاء لفعله** دليل على كون 'حتى' معنى العطف وقد مرّ تقريره آنفاً، وقد اعترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح سبباً لبعض ومقصوداً إليه، كما في قولنا: نارعه كي أعب، وناخته كي أحمه. البهم إلا أن يقال: هذا قيل جداً والأوجه أن يقال: إن هذا في ما نحن فيه لا يرد، وإنما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للجزاء فحمل على العطف بحرف الفاء.

الغاية تجانس التعقيب هذا هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيث يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخر في الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخر عما هو قبلها بخلاف الواو. ف: قيل لا بد أن يكون أتغدي بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على "آتكَ". وقيل: لا بأس به؛ لأن الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما فرع من الحروف العاطفة شرع في الحارة.

[حروف الجر]

ومن ذلك حروف الجر.

[الباء وحكمها]

فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله: "إن أخبرني بقدم فلان": إنه يقع على الصدق.
مفعول "قلنا" تعدي حر

["على" وحكمها]

و"على" للإلزام، في قوله: عليّ ألف، وتستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَىٰ أَن لَّا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾،

حروف الجر وإنما سُمّيت بها؛ لأنها تحرّ فعلاً إلى اسم، نحو مررتُ بزيد، أو اسماً إلى اسم، نحو المال لزيد. **للإلصاق** فما دخل عليه الباء فهو الملتصق به، والطرف الآخر هو الملتصق. ولهذا أي لأجل أنها للإلصاق وهو يقتضي الملتصق والملتصق به. **على الصدق** أي على الخبر المطابق للواقع، وذلك لأن معنى قوله (إن أخبرني بقدم فلان) هو إن أخبرني خبراً ملتصقاً بقدم فلان، ولا يتصور إلصاقه بقدم فلان إلا إذا وقع قدم فلان، فإن أخبر خبراً صادقاً بقدمه بحث ويعتق عبده، وإن أخبر كاذباً فلا، بخلاف ما إذا قال: إن أخبرني أن فلاناً قد قدم، حيث بحث بإخباره صادقاً كان ذلك أو كاذباً.

عني ألف لأن "عليّ" وصعت للاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقة، نحو زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يرم على دمه شيء كما في هذا القول، فقوله 'عني ألف' يحمل إقراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين؛ لأن الدين يعلوه ويركبه، فيجب عليه الألف. **للشرط** باعتار أن الجزاء يتعلّق بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده، فيكون ما بعدها شرطاً لما قبلها، وهذا الاستعمال ممسّلة الحقيقة؛ لأنه أقرب من معنى الباء كأنه أحد نوعي الحقيقة، ولذا قال: تستعمل، ولم يقل: تستعار. **على أن لا يشركن بالله** أي بشرط عدم الإشراك بالله، هذا ما ذهب إليه الفقهاء، والمذكور في كتب التفسير أن "على" صلة المباينة، يقال: باعته على كذا، إلا أنها مؤدّية إلى معنى الشرط؛ إذ المباينة تؤكد كالشرط، ولكن الفقهاء توسّعوا فيه حتى قالوا: إنها بمعنى الشرط.

وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة؛ لأن الإلصاق يناسب اللزوم.
الذي هو معنى الباء

["من" وحكمها]

و"من" للتبعية، ولهذا قال أبو حنيفة فيمن قال: أعتق من عبيدي من شئت عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحداً، بخلاف قوله: من شاء؛ لأنه وصفه بصفة عامة، فأسقط الخصوص.

وهي ما يكون العوض فيه أصلياً ولا يفت عن العوض قط، كالبيع والإجارة والكاكح، فإن قال: بعتك هذا على كذا، أو أحررتك على كذا، أو نكحت على كذا كان معنى قوله: بعتك كذا، فيحسب المستمعي، وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذر، فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء؛ لأن معنى الباء الإلصاق كما عرفت، والعوض هذه التصرفات لآرم لها، والشيء إذا لزم الشيء كان ملصقاً به. الذي هو معنى على؛ لأن الشيء إذا لزم الشيء كان ملصقاً به، فتلك المناسبة تستعار على معنى الباء، ولا يحمل على الشرط؛ لأن المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق، كما تقول المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فعده يحمل على الشرط لا على الإلصاق، فصار كما قالت: طلقني ثلاثاً بألف درهم، فيحمل على المعاوضة، حتى إن طلقها الروح واحدةً يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض. هذا ما ذهب إليه المصنف، وقد ذكر الحجة أنها قد تكون للتبعية، كما يقال: سرت من البصرة إلى الكوفة، وقد تكون لتبيين، كقوله تعالى: (الحج. ٣٠)، وقد تكون للتبعية، كما يقال: أخذت من الدراهم أي بعضها، فجعلوا ابتداء العاية أصلاً والباقي تابعاً، وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعية كثيراً قال: هذا أصل. أي لأجل أنها للتبعية.

منهم، وذلك لأن من الموصول تقتضي العموم والشمول، وكلمة "من" تقتضي التبعية، فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعية، وهو أن ينقص الواحد من الكل ليتمكن العمل بهما، وعندهما: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة "من" عام، وكلمة "من" كما تحيى للتبعية تحيى لبيان أيضاً، فصار قوله "من عبيدي" يباين لقوله "من شئت"، فلا حاجة إلى أن ينقص الواحد من الكل.

أعتق من عبيدي. أي البعض المفهوم من قوله "من عبيدي" عند غلبه وهي المشيئة الثابتة بقوله "من شاء عتقه" المسوطة إلى الفاعل، وهو "من". أي العموم الثابت بقوله "من شاء". **حج** الذي كان يشتر من كلمة "من" التبعية، وذلك لأن الكثرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله "من شئت"؛ لأن

["إلى" و"في" وحكهما]

و"إلى" لانتهاء الغاية. و"في" للظرف، ويفرق بين حذفه وإثباته،

= المشيئة في ذلك القول سبة إلى المخاطب دون "من"، فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله "من عبيدي".
لعاب. والمراد بالغاية المسافة استعمالاً للجزء في الكل؛ لأن الغاية التي هي النهاية والطرف يوجد في المسافة؛ لأن
 ها طرفين، فإلى تدخل على الطرف الأخير، و"من" على الطرف الأول. يقال: سرتُ من البصرة إلى الكوفة،
 فالمسافة التي بين البصرة والكوفة، فابتدأها لساير من البصرة وانتهأها إلى الكوفة، ولذلك استعملت "إلى" في
 آجال الديون؛ لأن آجال الديون غاياتها.

ف: ثم اعلم أن الغاية إن كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى المعيا فلا تدخل
 في المعيا، كالحائط في قوله: له من هذه الحائط إلى هذه الحائط، وإن لم تكن قائمة بنفسها، فإن كان صدر
 الكلام متوالاً للعاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل في المعيا، كالمراق في قوله تعالى:

(المائدة: ٦)، فالمرافق ليست قائمة بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها؛ لأن اليد إلى الإبط
 فذكرها حينئذ لإخراج ما بعدها، فتدخل هي بنفسها في المعيا أي اليد، فتناولها حكم الغسل خلافاً لزر
 وإن لم يتناولها أو كان في تناول شك فحينئذ ذكرها لمد الحكم إليها، فهي لا تدخل في المعيا كالليل في الصوم،
 قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَوُّا بِصَبِّهِ إِلَىٰ يَسِيرٍ﴾ (البقرة: ١٨٧).

فصدر الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل؛ لأنه الإمساك ساعة لغة، فذكر العاية التي هي الليل ها لمد الصوم، فهي
 لا تدخل في الصوم، هكذا قيل. **لظرف** هذا القدر هو المتفق عليه عند أصحابنا، ولكن اختلاف في حذفها
 وإثباتها، وإليه أشار بقوله: **ويفرق** **اح** هذا عند أبي حنيفة وأما عندهما فحذفه وإثباته سواء في كون ما
 بعده معياراً لما قبله غير فاصل عنه في الظروف الزمانية، فقوله "غداً" وقوله "في غد" سواء في كون العد معياراً
 لما بعده، حتى لو قال: نويتُ به آخر النهار، لا يصدق قضاء؛ لأنه حذف عنه حرف الظرف اختصاراً، فكانا
 سواء في الحكم. وأما عنده إذا حذف "في" واتصل الفعل بالظرف بأن قال: أنت طالق غداً، فيراد بالاستيعاب
 إن أمكن؛ لأنه حينئذ شابه المفعول به حيث انتصب بالفعل، فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
 بمجموعه إن أمكن، فإن قال: نويتُ آخر النهار، لا يصدق قضاء؛ لأنه غير موجب كلامه، فلا بد أن يقع الطلاق
 في أول النهار ليتحقق الاستيعاب، وأما إذا اتصل الفعل به بواسطة "في" اقتضى وقوعه في جزء منه؛ إذ ليس من
 ضرورة الظرفية الاستيعاب. فإذا قال "في غد" وقال: أردت آخر النهار، يصدق قضاء كما يصدق ديانة؛ لوقوعه
 في جزء مبهم من الغد، وله ولاية التعيين.

فقوله: **إن صمت الدهر، وقع على الأبد، وفي الدهر على الساعة، وتستعار للمقارنة في نحو قوله: أنت طالق في دخولك الدار.**
فعددي حر
 عند بعد العمل حقيقة

[حروف الشرط]

["إن" و"إذا" وحكهما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في هذا الباب. و"إذا" يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة.....

على الأبد حتى كان شرط الحث صوم جميع العمر، فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده ولا يحث. وقوله: **إن صمت في الدهر: فعددي حر، واقع على الساعة، حتى لو بوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد ساعة، يحث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر.**

في دخولك الدار أي حال مقارنتك الدخول، فلا تطلق قبل الدخول. ووجه التعذر أن كلمة 'في' دخلت في الفعل، وهو لا يصلح طرماً للطلاق؛ لأنه عرّض غير قار، فإذا تعذر العمل بحقيقة 'في' يجعل مستعار المعين المقارنة، ووجه الاستعارة أن الظرفية متضمنة للمقارنة، لأن الظرف يقارن المطروف، فتحققت المناسبة. ولما فرع من بحث الحروف الحارة شرع في كلمات الشرط، فقال **ومن ذلك** أي من باب حروف المعاني.

حروف الشرط أي كلمات الشرط، وتسميتها بالحروف باعتبار أن الأصل في هذا الباب "إن"، وهي حرف، أو تشبيهاً لها بالحروف في عدم إفادتها معانيها بغير إلحاق اسم آخر إليها، كما أن الحروف لا تفيد بغير الإصمام. هذا **الباب** أي في باب الشرط؛ لأنه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواء خلافاً غيره، فإن له معانٍ أخرى أيضاً، فهو يربط إحدى الحملتين بالأخرى، ويسمى الأولى شرطاً والثانية جزاءً، ويدخل على أمر معدوم متردد بين أن يكون وبين أن لا يكون، فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة، فلذا لا يدخل على الاسم؛ لأن معنى الحظر (أي التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الأسماء، وقوله تعالى: **لَا تَقْرَأُ** (البقرة: ١٧٦)، **لَا تَقْرَأُ** (البقرة: ١٧٦)، من قبيل الإصمام على شريطة التفسير، ومن التقديم والتأخير.

وإذا يصلح الخ أي كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط، وإذا تستعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى عموم الأوقات والأحوال، بل تحدد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعمالها كاستعمال كلمة "إن" من جعل الأول سبباً والثاني مسبباً، ومن حزم المصارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، كما قال الشاعر: =

["متى" وحكمها]

وعند البصريين وهو قولهما: هي للوقت، ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها
 مثل "متى"، فإنها للوقت لا يسقط عنها بحال، والمجازات بها لازمة في غير موضوع
 الاستفهام، وإذا غير لازمة بل هي في حين الجواز.

["من" و"ما" و"كل" و"كلما"]

ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب،

= واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل
 أي إن تصبك خصاصة. وإذا استعملت في معنى الوقت تحدد عن معنى الشرط ولا يجوز المضارع ولا يدخل العاء
 فيما بعدها، كما قال الشاعر :

وإذا تكون كربة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب
 هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة **ح**، وهو قولهما: أي كلمة إذا موضوعة. ويجازى بها: أي يستعمل
 استعمال كلمات المجازات، أي الشرط مجازاً.

غير موضع الاستفهام فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "متى" معنى المجازات كما في قوله: متى تذهب، فإذا
 لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالأولى أن لا يسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازات بها غير
 لازمة، وإليه أشار بقوله **في حين الجواز** فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن معنى الوقت
 حقيقة لها، ومعنى الشرط مجاز، وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لأنها
 م تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، ومعنى الشرط إنما لزم تضمناً من غير قصد وإرادة،
 كالمبتداء يتضمن معنى الشرط بلا قصد. ويظهر لمرّة اختلاف في قول من قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق،
 حيث لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا بشرط فسقط منها معنى الوقت، فهو علق الطلاق
 ولا يشترط عدم الطلاق في حياته لإمكان الطلاق، فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم المحل أو لعدم من يوقع
 الطلاق، فإذا تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق في حال صحة التعقيب، وعندهما يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛
 لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فصار المعنى في زمان لم يطلقك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وجد
 زمان لم يطبقها فيه، فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى.

في هذا الباب أي في باب الشرط، فمن لدوات من يعقل كما في قوله تعالى: **من عمل صنعة** (سجدة ٩٧)، =

وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة
ليتم الكلام، وهي توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، ومعنى الأفراد أن يعتبر كل
مسمى بانفراده كان ليس معه غيره.

= وما لدوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل، كما في قوله تعالى: (البقرة: ١١٠)، وكلما
يوجب عموم الأفعال، كما في قوله: (الباء ٥٦)، ولما كان يتوهم أن عدّ كل من
كلمات الشرط غير سديد؛ لأنها ليست لشرط حقيقة؛ لأن كلمات الشرط إما تدخل على الأفعال، وكل
مصاحبة للأسماء. **كل** **معنى** **ح** وإن كانت تصاحب الأسماء. **بدي** **يعني** أي الاسم الذي يحى بعد
كل. **يوصف بفعل**. كما نقول: كل رجل يفوض أمره إلى الله فهو سعيد.

كل **لأنها** إذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تضاف **كل** إليه بفعل وإلا لا يتم الكلام، فإذا
وجد الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف أصل لتوارد الإعراب عليه فصار كأن كلمة **كل** دخلت على الفعل
فالتحق بكلمات الشروط من هذا الوجه. **بدي** أي كلمة **كل** إذا أضيفت إلى نكرة.

من سبب كسر الهمزة؛ إذ معنى الإحاطة يستفاد من "كل" حتى إذا قال السلطان للحيش: كل رجل دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرون رجلاً معاً، وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كافلاً؛ لما قلنا: إنها توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، فيجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ يتناوله خاصة وليس معه غيره، وهو أول بالسنة إلى من تحف من الناس، بخلاف كلمة "من" حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة؛ لأنها توجب عموم الجنس، فعلى هذا ليس فيهم أول؛ لأنه اسم لفرد سابق، وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور منهم بالسوية في تلك الصورة؛ لأنها تدل على الاجتماع دون الأفراد، فيكون جميع الداخلين كشخص واحد في أنهم أول، فلهم النفل الواحد بالسوية.

اللهم ألحقني بالصالحين واجعلي من الفائزين بحرمة محمد سيد الأنبياء والمرسلين وأصحابه وذرياته أجمعين إلى يوم الدين. آمين

كلمة 'من': بأن يقول الأمير: من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا.
كلمة 'الجميع': بأن يقول: جميع من دخل.

يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجه شمس الدين المعروف بـ لعل محمد بن نور الدين أحمد بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين أحمد بن شاه محمد (قدّس سرّه العزيز) التبريزي ثمّ المتناي* ثمّ الدهلوي: قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمّى بالسامي - اللهم اجعله مقبولاً عندك بالبي السامي - صبيحة يوم الخميس، الخامس من الربيع الأول سنة ألف ومائتين وست وتسعين من هجرة إمام المرسلين ﷺ في الدهلي شاه جهان آباد التي قد كانت دار السلطنة للهند، - صاها الله عن الشر والفساد-، حين كنت ابن ثلاثين سنة. اللهم وفقنا لما تحب وترضى، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك وذخيرة لي في العقبى، وانفع به عبادك الطلبة والعلماء بحاج بيك المصطفى، وبحرمة حبيبك المرتضى. صوات الله وسلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى.

* المتناي. انتقل خواجة سليم من تبريز إلى الهند، وسكن في الملتان بعهد اورنكزيب عالمكير سلطان الهند. وكان السلطان يعظّم العلماء والصلحاء، فطلبه لديه في الدهلي وأكرمه.

فهرس المحتويات

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
المقدمة	٥	ما ترك به الحقيقة	٤٢
أصول الشرع	٧	الصريح والكناية وحكمهما	٤٤
كتاب الله	٨	جعل الكتابات بوائن	٤٥
نفسه نظم ونعنى	١٠	الأصل في الكلام	٤٧
الخاص	١١	عارة النص	٤٨
العام	١٢	إشارة النص ودلالة النص	٤٩
المشترك	١٥	مقتضى النص	٥١
أمول	١٦	الفرق بين المقتضى والمحدوف	٥٣
الظاهر	١٧	اثبات بالمقتضى لا يهتمل التحصيل	٥٤
النص والمفسر	١٨	العمل بالنصوص بوجه آخر	٥٦
محكم	١٩	الفرق بين المالي والبدني	٥٨
المتقالات	٢١	هل يحمل المطلق على المقيد أم لا ؟	٦١
اخفي	٢١	إذا دخل الإطلاق والتقيد في السبب	٦٢
مشكل	٢٢	إن العام يخص بسببه	٦٥
يحمل	٢٣	القرآن في النظم	٦٦
المتشابه	٢٤	حرف لأمر	٦٧
الحقيقة	٢٥	موجب الأمر	٦٨
المحار	٢٦	الأمر بعد الخطر وقنه	٦٩
أنواع الاتصال	٢٧	الأمر المطلق	٧٠
اتصال السبب والمسبب	٢٩	جعل الوقت ظرفاً	٧٠
حكم المحار	٣١	السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت	٧٢
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان	٣٣	اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب	٧٣
حكم 'اليوم' متى قرر فعل	٣٧	جعل الوقت معياراً	٧٥
متى يسقط المحار	٣٨	الفرق بين المريض والمسافر	٧٦
الضرورة إلى المحار	٣٩	اعتبار تعيين النادر	٧٧
محار حلف عن الحقيقة	٤١	أموقت بوقت مشكل توسعه	٧٨

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
الأداء والقضاء	٧٩	السنة وأنواعها وأحكامها	١١٧
الاختلاف في وجوب القضاء	٨٠	النفل يلزم بعد الشروع	١١٨
أنواع الأداء	٨٢	أنواع الرخصة وأحكامها	١٢٠
أنواع القضاء	٨٣	النوع الأول من الحقيقة	١٢٠
أقسام الأداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد	٨٦	النوع الثاني من الحقيقة	١٢١
الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء ..	٨٨	النوع الثالث من المحار	١٢٢
من الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة ..	٩٠	النوع الرابع من المحار	١٢٣
شرط القدرة الميسرة	٩٠	القصر رخصة إسقاط	١٢٤
الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة	٩١	حكم من بدر بصوم سنة	١٢٧
فصل في صفة الحسن للمأمور به	٩٤	باب في بيان أقسام السنة	١٢٨
حكم نوعي الحسن لعينه	٩٥	المرسل والمسند	١٢٩
حكم نوعي الحسن لغيره	٩٧	الحديث المتواتر وحكمه	١٣١
فصل في الهي ..	٩٧	الحديث المشهور وحكمه	١٣٢
نوعا القبيح لعينه وحكمهما	٩٧	حبر الواحد وحكمه	١٣٤
نوعا القبيح لغيره	٩٨	شروط أربعة في المخير	١٣٥
حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية ..	١٠٠	حكم المستور	١٣٦
لا مفاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه ..	١٠١	حبر الفاسق	١٣٧
حكم صوم يوم الفجر	١٠٣	خير صاحب الهوى	١٣٩
حكم وقت طلوع الشمس	١٠٤	خير الراوي المعروف	١٤٠
الفرق بين الكاح والبيع	١٠٦	خير الراوي المجهول	١٤٢
حكم ما قام مقام غيره	١٠٨	حكم الطعن المبهم	١٤٥
حكم الأمر والنهي في ضد ما نسباً إليه ..	١٠٨	فصل في المعارضة	١٤٦
الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده	١٠٩	أحكام المعارضة	١٤٧
أسباب الشرائع	١١١	إذا تعارض القياسان	١٥٠
حكم الأصل في إصافة الشيء إلى الشيء ..	١١٣	هل يعارض حبر النفي حبر الإثبات ؟	١٥١
السبب بتحدد الوصف بمنزلة المتحدد بنفسه ..	١١٥	الترجيح بفضل عدد الرواة	١٥٤
فصل في العزيمة والرخصة	١١٦	أقسام البيان	١٥٦
أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها	١١٦	بيان التقرير وحكمه	١٥٦

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
بيان التعمير وحكمه	١٥٧	المستحسن بالقياس الخفي	٢١٠
كيفية عمل الاستثناء	١٥٨	الاستحسان ليس من باب حصول العلل	٢١٣
أنواع الاستثناء	١٦٢	فعل الناسي عفو	٢١٣
أنواع بيان الضرورة	١٦٣	حكم القياس	٢١٥
بيان التبديل	١٦٥	دفع عس	٢١٧
شروط جواز النسخ	١٧٠	العلل الطردية أربعة	٢١٧
القياس لا يصلح ناسخاً	١٧١	أقسام الممانعة	٢١٨
أنواع النسخ	١٧٢	فساد الوضع	٢١٩
يجوز سح التلاوة والحكم	١٧٣	الماقصة	٢٢٠
الزيادة على النص	١٧٤	دفع العلل المؤثرة	٢٢١
أقسام أفعال رسول الله ﷺ	١٧٦	أنواع المعارضة	٢٢٤
بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام	١٧٨	القلب	٢٢٤
شرائع من قبلنا	١٧٨	الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان ...	٢٢٥
باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ	١٨٠	المعارضة الخالصة في حكم الفرع	٢٢٧
حكم تقيد الصحابي	١٨٠	المعارضة الخالصة في علة الأصل	٢٢٨
ب. إ. ح	١٨٤	فصل في الترجيح	٢٣٠
مراتب الإجماع	١٨٨	أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح	٢٣١
حكم الإجماع	١٨٩	حكم التعارض في ترجيح	٢٣٤
باب القياس	١٩١	ما يشت بالحجج السابقة في القياس	٢٣٥
ع. ع. ح	١٩١	أنواع الأحكام المشروعة	٢٣٦
شروط القياس	١٩٢	أنواع حقوق الله تعالى	٢٣٧
قول شهادة خريجة .. وحده	١٩٣	تعريف السبب وحكمه	٢٣٩
حكم الأصل يبقى بعد التعليل	١٩٧	مسألة التنجيز	٢٤٢
حوار الإبداء في باب الزكاة	١٩٩	تعريف العلة وحكمها	٢٤٤
اللام لمعاقبة في قوله تعالى	٢٠١	اقتران الحكم مع العلة	٢٤٥
ركن القياس	٢٠٣	التصاب جعل علة بصفة التماء	٢٤٧
مثال تعليل بوصف ملائم	٢٠٥	شراء القريب علة	٢٥٠
تقلد القياس على الاستحسان	٢٠٨	أنواع إقامة الشيء مقام غيره	٢٥١

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
تعريف الشرط	٢٥٢	الحيض والنفاس	٢٩٤
إذا اجتمع العلة والسبب	٢٥٤	الموت	٢٩٥
الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة	٢٥٦	حكم الكفالة بالدين عن الميت	٢٩٦
تعريف العلامة	٢٥٨	الميت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة...	٢٩٨
فصل في اختلاف الناس في العقل	٢٥٩	أحكام الآخرة	٣٠٠
القول الصحيح في الباب	٢٦٠	فصل في عوارض المكتسبة	٣٠٠
لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من		أنواع الجهل	٣٠٠
ألغاه	٢٦٤	جهل صاحب الهوى والباغي	٣٠١
فصل في بيان الأهلية	٢٦٥	جهل يصلح شبهة	٣٠٤
أنواع الأهلية	٢٦٥	جهل يصلح عذراً	٣٠٥
أنواع أهلية الاداء	٢٦٨	السكر وأنواعه	٣٠٦
حكم تصرف الصبي العاقل	٢٦٩	الهزل وحكمه	٣٠٧
حكم تصرف الصبي المحجور	٢٧٠	نظير الهزل	٣٠٩
حكم الردة	٢٧١	قوله ثلاث : ثلاث جدهن جد، وهزهن	٣١٢
أنواع الأمور المعترضة	٢٧٢	الخلع لا يحتمل الخيار	٣١٤
الجنون	٢٧٣	الأمور التي يبطلها الهزل	٣١٦
حد الامتداد في الصوم	٢٧٤	السفه	٣١٨
الصغر	٢٧٥	الخطأ	٣١٩
العتة	٢٧٦	السفر	٣٢٠
النسيان	٢٧٨	أنواع الإكراه	٣٢١
النوم	٢٧٩	حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر	٣٢٣
الإغماء	٢٨٠	متى يظهر أثر الإكراه	٣٢٥
الرق	٢٨٢	الإكراه الكامل يفسد الاختيار	٣٢٧
الأمور التي ينافيها الرق	٢٨٤	حكم المكره على القتل	٣٢٩
الحل يتنصف بالرق	٢٨٥	الإكراه لا يعدم الاختيار	٣٣٢
الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم..	٢٨٨	باب حروف المعاني	٣٣٣
المرض	٢٩١	"الواو" وحكمها	٣٣٣
إعتاق الراهن ينفذ	٢٩٢	"الواو" لما تدخل على جملة كاملة	٣٣٦

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
"الفاء" وحكمها	٣٣٨	"على" وحكمها	٣٤٧
"ثم" وحكمها	٣٣٩	"من" وحكمها	٣٤٨
"بل" وحكمه	٣٤٠	"إلى" و"في" وحكمهما	٣٤٩
"لكن" وحكمها	٣٤١	حروف الشرط	٣٥٠
"أو" وحكمها	٣٤٣	"إن" و"إذا" وحكمهما	٣٥٠
"حتى" وحكمها	٣٤٥	"مئ" وحكمها	٣٥١
حروف الجر	٣٤٧	"من" و"ما" و"كل" و"كلما"	٣٥١
"الباء" وحكمها	٣٤٧		

من منشورات مكتبة البشري

المطبوعة

نور الإيضاح البلاغة الواضحة		ملونة مجلدة	
ملونة كرتون مقوي		(٧ مجلدات)	الصحيح لمسلم
السراجي	شرح عقود رسم المفتي	(مجلدين)	الموطأ للإمام محمد
الفوز الكبير	متن العقيدة الطحاوية	(٨ مجلدات)	الهداية
تلخيص المفتاح	المراقبة	(٤ مجلدات)	مشكاة المصابيح
دروس البلاغة	زاد الطالبين		التيان في علوم القرآن
الكافية	عوامل النحو		تفسير الفيضاني
تعليم المتعلم	هداية النحو	(٣ مجلدات)	شرح العقائد
مبادئ الأصول	إيساغوجي		تيسير مصطلح الحديث
مبادئ الفلسفة	شرح مائة عامل	(مجلدين)	تفسير الجلالين
	هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين)		المسند للإمام الأعظم
	متن الكافي مع مختصر الشافعي		مختصر المعاني
		(مجلدين)	الحسامي
			الهدية السعيدية
			نور الأنوار
			القطبي
		(٣ مجلدات)	كنز الدقائق
			أصول الشاشي
			نفحة العرب
			شرح التهذيب
			مختصر القدوري
			تعريب علم الصيغ
Books in English		Other Languages	
Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)		Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)	
Lisaa-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Fazail-e-Aamal (German)	
Key Lisaa-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)			
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)			
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)			
Secret of Salah			
		To be published Shortly Insha Allah	
		Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)	

مطبوعات مکتبۃ البشریٰ

طبع شدہ

رنگین مجلد

تاریخ اسلام	مفتاح لسان القرآن (سوم)	تفسیر عثمانی (۲ جلد)
بہشتی گوہر	عربی زبان کا آسان قاعدہ	خطبات الاحکام لجمعات العام
فوائد مکبہ	فارسی زبان کا آسان قاعدہ	حصن حصین
علم النحو	علم الصرف (اولین)	الحزب الاعظم (مینی کی ترتیب پر مکمل)
جمال القرآن	علم الصرف (آخرین)	الحزب الاعظم (نظری کی ترتیب پر مکمل)
تسہیل المبتدی	عربی صفوۃ المصادر	لسان القرآن (اول)
تعلیم العقائد	جوامع الکلم مع چہل اومیہ مستونہ	لسان القرآن (دوم)
سیر الصحابیات	عربی کا معلم (اول)	لسان القرآن (سوم)
کریما	عربی کا معلم (دوم)	خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
پند نامہ	عربی کا معلم (سوم)	تعلیم الاسلام (مکمل)
آسان اصول فقہ	نام حق	بہشتی زیور (تین حصے)

کارڈ کور / مجلد

فضائل اعمال	اکرام مسلم
منتخب احادیث	مفتاح لسان القرآن (اول)
	مفتاح لسان القرآن (دوم)
	مفتاح لسان القرآن (سوم)

زیر طبع

معلم الحجاب	عربی کا معلم (چہارم)
نحو میر	صرف میر
	تیسیر الابواب

رنگین کارڈ کور

آداب المعاشرت	حیات المسلمین
زاد السعید	تعلیم الدین
جزاء الاعمال	خیر الاصول فی حدیث الرسول
روضۃ الادب	الحجامہ (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)
فضائل حج	الحزب الاعظم (مینی کی ترتیب پر) (جیبی)
معین الفلفہ	الحزب الاعظم (نظری کی ترتیب پر) (جیبی)
معین الاصول	مفتاح لسان القرآن (اول)
تیسیر المنطق	مفتاح لسان القرآن (دوم)